الخلافة الإسلامية

بين نظم الحكم المعاصرة

تأليف الدكتور

جمال أحمد السيد جاد المراكبي

قدمت هذه الرسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق

تحت إشراف

أ. د. محمد ميرغني خيري

أستاذ ورئيس قسم القانون العام

كلية الحقوق - جامعة القاهرة

جماعة أنصار السنة المحمدية
إدارة الدعوة والإعلام
لجنة البحث العلمي

الخلافة الإسلامية

بين نظم الحكم المعاصرة

تأليف الدكتور
جمال أحمد السيد جاد المراكبى

قدمت هذه الرسالة لنيل درجة الدكتوراة فى الحقوق
تحت إشراف

أ. د. محمد ميرغني خيرى
أستاذ ورئيس قسم القانون العام
كلية الحقوق – جامعة القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم صلي وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه، ومن سار على طريقته وانتهج نهجه إلى يوم الدين، وعلى رسل الله أجمعين.

أما بعد... فإن الله تبارك وتعالى قد امتن علينا فهدانا للإيمان وأكمل لنا الدين وأتم علينا النعمة ورضى الإسلام لنا ديناً، وجعله لنا هاديا مرشداً، يحكم حياة المسلمين في كل مراحلها، ويمتد إلى ما بعد الوفاة. ولا يعقل أن تمتد شريعة الإسلام لتشمل كل مناحى الحياة، وتترك ميدان الحكم والسياسة خالياً، لقد جاءت الشريعة الإسلامية بنظام متكامل يشمل العقائد والعبادات والمعاملات ولكنها في جانب العقائد والعبادات قد أتت بنظام دقيق مفصل يشتمل على كل ما يحتاجه المسلم في معرفته بربه وعبادته وحده، أما في جانب المعاملات فقد جاءت بقواعد عامة وأصول كلية ثابتة تاركة التفصيلات لاجتهاد البشر وذلك لكي تساير حاجات الناس في كل زمان ومكان، وتحقق مصالحهم.

لأجل ذلك كان الابتداع في الدين - العقيدة - والعبادة - مذموماً، « إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة » (١) أما في أمور المعاملات « أنتم أعلم بأمور دنياكم» (٢) فكل عبادة على التحريم إلا ما جاء به الشرع، وكل عادة - معاملة - حلال إلا ما حرمه الشرع، أي- ما لم تخالف القواعد والأصول المقررة شرعاً.

ولقد عرف المسلمون نظاما للحكم يقيم شعائر الدين ويطبق أحكامه، لا فرق في ذلك بين العقائد والعبادات والمعاملات وقد أرسى رسول الله ﷺ دعائم هذا النظام في المدينة المنورة، حيث قامت الدولة

---

(١) الترمذي: ك العلم ب ١٦ح رقم ٢٨١٦ ج ٤ ص ١٤٩ وقال: حسن صحيح، وسيأتي تخريجه تفصيلا.
(٢) مسلم - : ك الفضائل ب ٣٨ح رقم ٢٣٦٣.

الإسلامية وتأسست ولما قبض الرسول الكريم، والتحق بالرفيق الأعلى، كان هناك خياران:

الأول: أن تموت الدعوة وتزول الدولة بموت مؤسسها، ويصبح المسلمون أشتاتا ضائعين، فلا تقوم لهم قائمة.

الثاني: أن يحفظ الله هذا الدين الخاتم، ويقوم المسلمون على تنفيذ شعائره وأحكامه، فيقيمون من بينهم حاكماً يحل محل الرسول الكريم في قيادة الأمة وسياستها، لأن هذا الدين الكامل هو الذي ارتضاه الله لعباده إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولهذا لم يكن أمام المسلمين سوى أن يقوموا على أمر الله ويتحملوا مسئوليتهم عن هذا الدين حتى يكونوا كما وصفهم رب العالمين تعالى ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقد قام الصديق رضي الله عنه لينبه الناس إلى هذه الحقيقة « أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت » ثم تلا قوله الله تعالى، ﴿ **وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئًا وسيجزى الله الشاكرين** ﴾ [آل عمران: ١٤٤].

وإن محمداً قد مضى بسبيله، ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به [١] نعم قائم يقوم على أمر المسلمين، يؤمهم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

فما مات رسول الله ﷺ حتى ترك السبيل نهجاً واضحاً، أحل الحلال، وحرم الحرام، ونكح وطلق وحارب وسالم » [٢].

على هذا الأساس بايع المسلمون أبا بكر خليفة لرسول الله ﷺ ودخلوا في طاعته، وهكذا تمخضت النبوة عن خلافة راشدة تسير على منهاج النبوة في سياسة الناس بشرع الله تعالى.

هذا هو موضوع بحثنا- الخلافة الإسلامية كنظام للحكم، نعرف به، ونبين خصائصه ودعائمه، وأهميته بالنسبة إلى المسلمين، ونتحدث عن الخليفة، الشروط الواجب توافرها فيه، نصبه، مسئوليته، عزله. ولإبراز مكانة هذا النظام وأهميته كان لابد من المقارنة بينه وبين الأنظمة السائدة في العالم المعاصر.

وإذا كان المسلمون قد حادوا عن هذا النظام وابتعدوا عنه- قليلاً أو كثيراً- منذ زمن بعيد، فإننا لن

---

(١) الشهر ستاني- نهاية الأقدام في علم الكلام ص ٤٧٩ - ابن كثير البداية والنهاية ج٣ ص ٢٤٢ وما بعدها.

(٢) ابن سعد- الطبقات الكبرى ج٢ قسم ١ ص ٣٥ والكلام للعباس بن عبد المطلب بين القوسين.

نغفل واقع المسلمين بعيدا عن نظام الخلافة الراشدة، وإنما سنعالج بعض الموضوعات في ظل هذا الواقع، ونبين أوجه القصور، ووسائل معالجة هذا القصور، مسترشدين بنصوص الشرع، وما أجمع عليه علماء السنة والجماعة هذا وقد قمت بتقسيم البحث إلى قسمين رئيسين، وقدمت له بباب تمهيدي، وذلك على النحو التالي:

باب تمهيدي تناولت فيه الحديث عن الدولة الإسلامية من حيث أصل نشأتها وذلك في ضوء النظريات التي تفسر أصل نشأة الدولة.

القسم الأول: وهو قسم عام أتناول فيه الحديث عن الخلافة كنظام للحكم في الإسلام يجتمع عليه المسلمون، مع بيان الأسس والدعائم التي يقوم عليها، ومقارنته بالنظم المعاصرة، وقد قسمته إلى بابين، ومهدت له بمقدمة.

تمهيد : في التعريف بنظام الحكم في الإسلام.

الباب الأول: الخلافة ووحدة المسلمين.

الفصل الأول: الوحدة الإسلامية وموقع الخلافة منها.

الفصل الثاني: الفرق الإسلامية والخلافة.

الباب الثاني: النظام السياسي الإسلامي بين نظم الحكم المعاصرة.

الفصل الأول: الأسس والدعائم التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام.

المبحث الأول: الشرعية.

المبحث الثاني: كفالة الحقوق والحريات.

المبحث الثالث: الشورى.

المبحث الرابع: الطاعة.

المبحث الخامس: المناصحة وحدود المعارضة في النظام الإسلامي.

الفصل الثاني: مقارنة النظام الإسلامي بالأنظمة المعاصرة.

المبحث الأول: الأنظمة السياسية المعاصرة.

المطلب الأول: بعض الأسس والدعائم السائدة في الأنظمة المعاصرة.

المطلب الثاني: نظم الديمقراطية التقليدية.

المطلب الثالث: الأنظمة الشمولية.

المبحث الثاني: مقارنة بين نظام الحكم الإسلامى – الخلافة– وبين هذه الأنظمة.

المطلب الأول: النظام السياسى الإسلامى ونظم الديمقراطية التقليدية

صاحب السيادة في الدولة الإسلامية.

المطلب الثاني: النظام السياسى الإسلامى والأنظمة الشمولية.

النظام السياسى الإسلامى والأنظمة الماركسية.

النظام السياسى الإسلامى ونظم الدكتاتوريات الفردية.

القسم الثاني: وهو قسم خاص – تطبيقي – أتناول فيه الحديث عن الخليفة باعتباره رأس نظام الخلافة.

وقد قسمته إلى بابين وذلك على النحو التالى:

الباب الأول: نصب– تعيين– الخليفة

الفصل الأول: الشروط الواجب توافرها في المرشح للخلافة.

الفصل الثاني: طرق نصب الخليفة.

الباب الثاني: حدود سلطات الخليفة ومسئوليته.

الفصل الأول: حدود سلطات الخليفة.

المبحث الأول: حقوق الخليفة وواجباته.

المبحث الثاني: سلطات الخليفة ومعاونوه.

الفصل الثاني: مسئولية الخليفة.

المبحث الأول: أساس المسئولية ونطاقها.

المبحث الثاني: عزل الخليفة.

هذا.. وقد راعيت عند كتابة هذا البحث أسلوب التخريج الدقيق للنصوص التى أعتمدت عليها بقدر الإمكان، سواء كانت أحاديث نبوية أم سوابق تاريخية وآثار سلفية، واعتماد الصحيح منها دون السقيم، وذلك حتى تأتي النتائج سليمة.

ولا أدعى أنني بلغت الكمال، ولكنه جهد المقل. وأسال الله سبحانه أن يلهمني رشدي، ويقيني شر نفسي ويعصمني من الضلالة والزلل، وأن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه إنه أهل ذلك والقادر عليه وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

باب تمهيدي

الدولة الإسلامية

نتناول في هذا الباب
الحديث عن :
نشأة الدولة الإِسلامية –
نظرة تاريخية.
نشأة الدولة الإِسلامية في
ضوء النظريات المتعلقة
بنشوء الدولة.
أصل نشاة الدولة الإسلامية.
ونختم هذا الباب بالحديث
عن خصائص الدولة
الإسلامية وغايتها

الفصل

الأول

نشأة الدولة الإسلامية
نظرة تاريخية

تمهيد : الإسلام دين ودولة:

حقيقة ثار بسببها جدل كبير بين المشتغلين والمهتمين بالفقه الإسلامى في هذا القرن، وقد بدأ هذا الجدل حين خرج الشيخ علي عبد الرازق على الناس بكتابه « الإسلام وأصول الحكم » وزعم فيه أن الإسلام دين ورسالة سامية، ولا علاقة له بالحكم والسياسة، فالإسلام دين بعيد كل البعد عن الملك والحكم والسياسة.

وقد تولى كثير من العلماء الرد على هذا الزعم الذى أثاره الشيخ، وتعرض بسببه للمحاكمة العلمية، واعتبر رأيه هذا شذوذا، وقام كثير من العلماء بالرد عليه(1).

ولن أتعرض لهذه المقولة، ولكنني سأحاول أن أثبت بغير جدل أن الإسلام قد عرف الدولة، بأركانها، ودعائمها، وهذا هو الذى يعنينا في هذا البحث.

* * *

(1) نوقش الشيخ علي عبد الرازق فيما ذكره بواسطة لجنة من كبار علماء الأزهر وبعدها تم طرد الشيخ من هيئة كبار العلماء.

* تولى كثير من الباحثين الرد على ما جاء في كتاب الشيخ علي عبد الرازق نذكر منهم على سبيل المثال:

١- الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر سابقا، وقد أصدر كتاباً سماه نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم.

٢- الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابيه: النظريات السياسية الإسلامية، الخلافة الإسلامية في العصر الحديث- نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم.

٣- الدكتور محمد سليم العوا- في النظام السياسى للدولة الإسلامية.

* ويحاول البعض بين حين وآخر إحياء فكرة نبذ الدين عن الدولة- العلمانية- وقد ألف الأستاذ خالد محمد خالد كتابه « من هنا نبدأ» تكلم فيه عن الحكومة الدينية ومساوئها وعمم ذلك. وقد رد عليه الشيخ الغزالي في كتابه « من هنا نعلم » وللحق.. فقد رجع الشيخ خالد عن رأيه واعترف بخطئه في كتابه « الدولة فى الإسلام ».

المبحث الأول

حالة العرب السياسية قبل الإسلام

إن الدولة الإسلامية كغيرها من الدول لم تقم بطريق الصدفة ولا كان ميلادها طفرة غير مسبوق بأحداث تمهد له وتهيء لظهوره، لذا كان من المتعين أن نمهد لدراسة نشأة الدولة الإسلامية بالحديث عن الحالة السياسية للعرب قبل الإسلام (١). والحالة السياسية لأي مجتمع تتأثر غالبا بالظروف الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية.

تقع بلاد العرب في الجنوب الغربي لقارة آسيا. وتلفها الحدود الطبيعية من جميع الجهات، فالشرق يحده الخليج العربي، والغرب البحر الأحمر، والجنوب المحيط الهندي وبحر العرب، والشمال بادية الشام.

ويتسم مناخ شبه الجزيرة بالجفاف وقلة الأمطار. وقد اختلف نشاط السكان في شبه الجزيرة باختلاف الموقع والمناخ. فهناك مناطق اهتمت بالزراعة وأخرى بالتجارة، ومناطق أخرى كان الرعى هو النشاط الرئيسي للسكان(٢).

كان النظام القبلي سائداً في شبه الجزيرة العربية، بينما عرفت مناطق الاستقرار في الشمال والجنوب أنظمة متطورة وممالك قوية كالأنباط وتدمر في الشمال، ومعين وسبأ وحمير في الجنوب ولم تعرف غالب المناطق سوى النظام القبلي.

وقد كان الأساس في الحياة السياسية هو العصبية القبلية حيث ألفت كل قبيلة جماعة مستقلة تمام الاستقلال، وانسحب هذا الاستقلال أيضا على أفراد القبيلة، فكل فرد منها كان لا يرى في زعامة شيخ القبيلة أو سلطته إلا رمزاً لفكرة هامة شاءت الظروف أن يأخذ هو منها نصيبا (٣).

ولم يكن ثمة نظام لنقل سلطة رئيس القبيلة، فكان يُختار غالبا أكبر الأفراد سنا وأكثرهم مالا، وأعظمهم نفوذاً، وأجدرهم بكسب الاحترام الشخصي.

---

(١) د. محمد سليم العوا – في النظام السياسي للدولة الإسلامية ص ٢٧.

(٢) د. محمد عبد الحميد عيسى– التاريخ الإسلامى بالاشتراك مع الأستاذ د. عبد الشافى غنيم. وزارة التربية والتعليم بالاشتراك مع الجامعات المصرية سنة ٨٥–٨٦ ص ٥ : ١١

(٣) حسن ابراهيم حسن– تاريخ الإسلام ج١ ص ٥٢، مشار إليه في المرجع السابق ص ٣٨

وإذا ما تضخمت قبيلة ما تشعبت فروعا كثيرة، يتمتع كل فرع منها بحياة منفصلة ووجود مستقل، ولا تتحد إلا في ظروف غير عادية اشتراكاً في الدفاع عن القبيلة أو قياماً بغارات بالغة الخطورة. وبالرغم من ذلك الإحساس الكبير بالحرية إلا أنه مما لاشك فيه أن شيخ القبيلة قد تمتع بسلطات سياسية واسعة نوعاً ما، فهو الذى يعلن الحرب، أو يدعو إلى السلام، كما أن طاعته بين أفراد قبيلته تعتبر ديناً واجب الوفاء به، كما أنهم يستمعون إلى نصيحته ويدافعون عن سمعته التى هى في ذات الوقت سمعة القبيلة [1].

ركن أخر من أركان القبيلة يتمثل في شاعرها، المعبر عن آرائها المادح لأفعالها، والذاكر لنسبها وفضلها وتاريخها وأمجادها، المهاجم لأعدائها، القناص لمثالبهم وعيوبهم [2].

وبديهى أن قبائل العرب لم تكن كلها من البدو الرحل، بل كانت ثمة قبائل قد عرفت الاستقرار في أماكن ثابتة، وكونت مدناً كبيرة مثل مكة ويثرب والطائف، وكان النظام القبلي هو النظام السائد في هذه المدن أيضاً.

ففي يثرب اجتمعت القبائل العربية من الأوس والخزرج مع القبائل اليهودية، وكان بينهم صراعات وحروب وتحالفات حتى رغب عرب يثرب في فض النزاعات وتكوين نوع من الحكومة ذات السيادة، وهموا بتنصيب عبد الله بن أبى بن سلول ملكاً بيد أن انتشار الإِسلام بين أبناء يثرب، وهجرة المسلمين من مكة إليها قد حال دون ذلك [3].

وفي الطائف كانت قبيلة ثقيف وكانت أكثر تماسكاً من غيرها من القبائل العربية الأخرى.

---

(١) لقد كان لنفوذ شيخ القبيلة وسيدها أثر كبير في طاعة أفراد القبيلة، فهذا سعد بن معاذ سيد قومه من بنى عبد الأشهل، يقول عنه قرينه أسيد بن حضير، إن ورائي رجلاً لو اتبعكما - فأسلم - لم يتخلف عنه أحد من قومه، وقد تحقق ظن ابن الحضير، فلما أسلم سعد وقف على قومه فقال:

يابني عبد الأشهل، كيف تعلمون أمري فيكم، قالوا سيدنا وأفضلنا رأيا وأيمننا نقيبة، قال: فإن كلام رجالكم ونسائكم على حرام حتى تؤمنوا بالله ورسوله. فوالله ما أمسى في دار بني عبد الأشهل رجل ولا امرأة إلا مسلم ومسلمة، السيرة النبوية - ابن هشام. بتحقيق د. أحمد حجازى السقا- ن دار التراث العربى ج٢ ص ٢٧٥ - ٢٧٦ - وهذا مالك بن عوف النصري وقد اختلف معه دريد بن الصمة يقول لقومه: والله لتطيعننى يا معشر هوازن أو لاتكئن على هذا السيف حتى يخرج من ظهرى، فأطاعوه، حتى قال دريد، هذا يوم لم أشهده ولم يفتنى. السيرة النبوية - ابن هشام ج ٤ ص ٣٣٢.

(٢) محمد عبد الحميد عيسى - المرجع السابق ص ٣٨- ٣٩.

(٣) وقد كان هذا الرجل يكيد للمسلمين رغم أنه أعلن إسلامه، وكانت له مواقفه السيئة، وقد اعتذر أسيد بن حضير للنبى ﷺ عن أحد هذه المواقف وقال يا رسول الله ارفق به فوالله لقد جاءنا الله بك وإن قومه لينظمون له الخرز ليتوجوه، فإنه يرى أنك قد استلبته ملكاً. ابن هشام- المرجع السابق ج ٣ ص ٢١٦.

وفي مكة كانت قبيلة قريش، ونظرا لوجود الكعبة فيها فقد قامت بعض النظم الاجتماعية التي تنظم شكل السيطرة والسيادة فكانت أشبه بتنظيم سياسي متطور.

وكان قصى قد خطا بهذا التنظيم خطوات نحو الأمام، فنظم المناصب القائمة على خدمة الكعبة كالحجابة السقاية، وشيد دار الندوة التي كانت بمثابة دار الحكم أو مقر الحكومة، وبدأ الحكم في مكة خاصة وكأنه نظام جمهورى تقوم عليه حكومة من كبار التجار الذين ارتبطت مصالحهم بمصلحة بلدهم فتغاضوا عن غلوهم في الحرية المطلقة في مفهوم العربي، وإن ظلوا مقيدين بالنظام القبلي القائم على شيخ القبيلة، ومجلس القبيلة – مجلس الملأ– الذى كان بمثابة مجلس للحكم والشورى معا، يؤخذ فيه برأى الأغلبية (١).

ولقد لعب مجلس شيوخ القبيلة – الملأ – دورا فعالاً مثبتاً بذلك وجوده السياسى، حتى لقد سماه البعض – حكومة مكة – وبالغ البعض فوصف النظام السائد في مكة بأنه نظام جمهوري (٢) واعتبار مكة دولة بالمفهوم القانوني الصحيح (٣).

والحق أن هذا النظام الذي تميزت به مكة لوجود البيت بها لا يخرج في مجموعه عن النظام القبلي الذي ساد بلاد العرب قبل الإسلام (٤).

* * *

---

(١) د. أحمد عبد الحميد الشامى– في تاريخ العرب والإسلام ص ١١٥ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٢م.

(٢) د. أحمد عبد الحميد الشامى – المرجع السابق ص ١١٧.

(٣) د. عبد الغفار عزيز – الدعوة الإسلامية بين التنظيم الحكومي والتشريع الدينى ج١ ص ٦٠ وما بعدها.

(٤) ويذكر الدكتور حسن على حسن أن تقسيم الوظائف الدينية القائمة على خدمة الحجيج بين بطون قريش كان بعد وفاة قصى واختلاف أبنائه في توزيع المناصب عليهم وقيام الحروب بينهم.

أما في حياة قصى فإنه استطاع أن يخطو خطوات واسعة نحو إنشاء إدارة منظمة بمكة.

د. حسن على حسن – محاضرات في تاريخ العرب قبل الإسلام ص ٧٥ ن مكتبة الشباب سنة ١٩٨٥– ١٩٨٦.

المبحث الثانى

الدعوة الإسلامية ونشأة الدولة

مرت الدعوة الإسلامية بمرحلتين متباينتين وهما:

المرحلة المكية والمرحلة المدنية.

فالأولى هى مرحلة التمهيد لتأسيس الدولة، والثانية هى مرحلة بناء وتكوين دعائم الدولة.

المطلب الأول

المرحـــلة المكيـــة

كانت الشرارة الأولى للدعوة الإسلامية قد اندلعت في مكة بعدما نزل الوحي على رسول الله ﷺ إيذانا ببدء مرحلة جديدة في تاريخ العرب، بل في تاريخ الإنسانية عامة.

لقد كان محمد ﷺ يظن أن قومه يسارعون إلى نصرته وقد جاءهم بخيرى الدنيا والآخرة، وذلك على عادتهم من التعصب للقبيلة والجنس، ولكنه علم بعد ذلك أن قومه لن يتابعوه بسهولة ويسر، والأكثر من ذلك أنهم لن يتركوه يمارس دعوته من غير إيذاء [1].

ومن هنا بدأ رسول الله ﷺ الدعوة إلى الله سراً، فآمن به نفر قليل من خلصائه، ثم كان الأمر من الله لنبيه أن يجهر بالدعوة ﴿ **وأنذر عشيرتك الأقربين** ﴾ [سورةالشعراء آية رقم ٢١٤] .

﴿ **يا أيها المدثر قم فأنذر** ﴾ [سورة المدثر: آية رقم ١ -٢] ﴿ **فاصدع بما تؤمر** ﴾ [سورة الحجر: آية رقم ٩٥] وقام النبى ﷺ بعبء الجهر بالدعوة، فلاقى من قومه عنتا وشدة، وصداً عن سبيل الله وإيذاء للمؤمنين. ثلاثة عشر عامًا يدعوهم إلى نبذ عبادة الأوثان، وعبادة الله وحده لا شريك له، والقرآن الكريم يقرع أسماعهم ويفند دعاواهم، ويتحداهم فيعجزهم وهم في غيهم وضلالتهم لا يسمعون، ولا يجيبون.

---

(١) روى البخارى في صحيحه – ك بدء الوحى – ب ٣ حديث رقم ٣ وفيه فقال له ورقة : هذا الناموس الأكبر الذى نزل الله على موسى ياليتنى فيها جذعا ليتنى أكون حيا إذ يخرجك قومك . فقال رسول الله ﷺ ، أومخرجى هم ؟ قال: نعم لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودى. وقد أخرج البخاري الحديث في مواضع أخرى من الصحيح

البحث عن أرض صالحة للدعوة:

قد يذهب البعض إلى أن المرحلة المكية كانت قاصرة على مجرد الدعوة دون تفكير في إنشاء الدولة.[1] والأدلة التى نسوقها تدفع ذلك، فالإسلام باعتباره ديناً عالمياً يدعو الناس جميعاً كان في حاجة إلى أرض تنطلق منها الدعوة، وإذا كانت قريش قد أبت أن تكون مكة مركزاً لهذا الانطلاق، فلابد من البحث عن أرض أخرى، لأجل ذلك كانت هجرة المستضعفين إلى الحبشة في رجب من السنة الخامسة للبعثة، وكان من نتائج هذه الهجرة المباركة أن دخلت بشائر الإيمان إلى تلك الأرض البعيدة، وأسلم النجاشى ملك الحبشة [2].

وإذا كان رسول الله ﷺ لم يهاجر إلى الحبشة ويترك مكة فذلك لأن الحبشة أرض غير عربية، ورسول الله ﷺ قد أرسل إلى قومه – العرب – خاصة وإلى الناس كافة، ولا يتصور أن يخلص إلى الناس حتى يدين له العرب أولاً، لذلك فكر النبى ﷺ في أرض عربية يهاجر إليها ويدعو أهلها ويستعين بهم على أداء رسالته فلم يجد أفضل من الطائف فخرج إليها يطلب من أهلها النصرة والمنعة بعد أن يئس من مكة وأهلها.

أقام النبى ﷺ بالطائف عشرة أيام لا يدع أحداً من أهلها إلا جاءه وكلمه، فلم يجيبوه، وخافوا منه على أحداثهم، فقالوا له يا محمد اخرج من بلدنا، وأغروا به سفهاءهم فجعلوا يرمونه بالحجارة فكان يوماً مشهوداً لا ينساه النبى ﷺ من شدته وبأسه [3] حتى أنه ﷺ يراه أشد من يوم أحد[4] وقد استغل رسول الله ﷺ موسم الحج لنشر دعوته فكان يوافي الموسم كل عام، يتبع الحاج في منازلهم يدعوهم إلى أن يمنعوه حتى يبلغ رسالات ربه ولهم الجنة.

فلا يجد أحداً ينصره ولا يجيبه، حتى إنه ليسأل عن القبائل ومنازلها قبيلة قبيلة، ويقول، يا أيها الناس

---

(١) وقد يُغرب البعض فيزعم أن الدولة الإسلامية قد تكونت في مكة، وأن شعب أبي طالب كان إقليماً لهذه الدولة.

(٢) روى ابن سعد في الطبقات ج١ ص ١٣٩ أن رسول الله ﷺ كتب للنجاشي سنة سبع من الهجرة يدعوه للإسلام فأسلم. وإسلام النجاشي مشهور وقد صلى عليه النبى ﷺ لما مات صلاة الغائب كما في البخاري ك الجنائز ح رقم ١٣٢٧ عن أبي هريرة قال، نعى لنا رسول الله ﷺ النجاشي صاحب الحبشة يوم الذى مات فيه فقال،، استغفروا لأخيكم.

(٣) ابن سعد – الطبقات الكبرى ج١ ص ١٤٢.

(٤) عن عائشة أنها قالت للنبى ﷺ: هل أتى عليك يوم كان أشد عليك من يوم أحد؟ قال لقيت من قومك مالقيت وكان أشد ما لقيت منهم يوم العقبة إذ عرضت نفسى على ابن عبد ياليل فلم يجبنى إلى ما أردت. متفق عليه – البخارى ك بدء الخلق – ب ذكر الملائكة – حديث رقم ٣٢٣١، مسلم ك الجهاد – ب ما لقى النبى من أذى المشركين والمنافقين ح رقم ١٧٩٥.

قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا، وتملكوا بها العرب، وتذل لكم بها العجم، فإذا آمنتم كنتم ملوكا في الجنة[1].

وإني لأتساءل: أليست هذه دعوة لإقامة دولة تحمي وتذود عن هذا الدين ؟

أليست هذه دعوة لملك العرب؟

أليست هذه بشارة للسيطرة على العجم؟

لقد هم بعضهم أن يتابعوه، ولكنهم اشترطوا عليه أن يكون لهم الأمر من بعده فقال: الأمر لله يضعه حيث يشاء [2]. أليس في هذا إشارة إلى خلافته من بعده.

وأخيرا أثمرت الدعوة التي بدأها رسول الله ﷺ بين وفود الحجيج، فلقى نفرا من الخزرج فعرض عليهم الإسلام فأسلموا وقال لهم، تمنعون ظهرى حتى أبلغ رسالة ربي؟ فقالوا: يارسول الله نحن مجتهدون لله ولرسوله، نحن - فاعلم - أعداء متباغضون، وإنما كانت وقعة بعاث عام الأول يوم من أيامنا اقتتلنا فيه، فإن تقدم ونحن كذلك لا يكون لنا عليك اجتماع، فدعنا حتى نرجع إلى عشائرنا لعل الله أن يصلح ذات بيننا، وموعدك الموسم العام المقبل، ثم قدموا إلى المدينة فدعوا قومهم إلى الإسلام، فأسلم من أسلم، ولم يبق دار من دور الأنصار إلا فيها ذكر من رسول الله ﷺ كثيراً [3].

فلما كان العام المقبل قدموا على رسول الله ﷺ فبايعوه بيعة العقبة الأولى- أو بيعة النساء - وذلك قبل أن تفترض الحرب. عن عبادة بن الصامت قال: إني من النقباء الذين بايعوا رسول الله ﷺ بايعناه على أن لا نشرك بالله شيئا. ولا نسرق، ولا نزنى، ولا نقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا ننتهب[4].

---

(١) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج١ ص ١٤٥، وفيه الواقدى وهو ضعيف - متروك - وابن القيم - زاد المعاد في هدى خير العباد ج٣ ص ٤٣ بتحقيق الأرناؤط.
وأحمد بن حنبل - المسند حـ٣ ص٤٩٢- جـ٤ ص٣٤١ وسنده حسن وصححه الألباني.

(٢) قال ابن اسحق: وحدثنى الزهرى أنه أتى بنى عامر بن صعصعة فدعاهم إلى الله عز وجل وعرض عليهم نفسه، فقال رجل منهم، والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال: أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء. فقال له: أفتهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه. وهذا مرسل. ابن هشام- السيرة ح٢ ص٢٦٨ - ابن سعد - الطبقات ج١ ص١٤٥، الطبرى - تاريخ الرسل والملوك ج٢ ص٣٥٠ ط دار المعارف.

(٣) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج١ ص ١٤٧.
وقارب: ابن جرير الطبرى - التفسير ج٧ ص٨٠-٨١ ط دار المعارف بتحقيق الشيخ أحمد شاكر - محمود شاكر.

(٤) البخارى - ك مناقب الأنصار - ب وفود الأنصار إلى النبى ﷺ بمكة وبيعة العقبة - ح رقم ٣٨٩٣.
وقد روى البخارى وغيره عن عبادة حديثا آخر في وصف هذه البيعة ح رقم ٣٨٩٢ وهو مروى في مواضع أخرى من الصحيح =

أرسل النبى ﷺ إلى أهل يثرب معلماً يعلمهم ما ينبغى عليهم ويدعو من لم يسلم منهم، وأخذ الإسلام ينتشر بين أهل يثرب بسرعة مذهلة، حتى عم بيوت الأوس والخزرج (١).

وفي العام التالى قدموا على رسول الله ﷺ في عدد كبير ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان – فبايعوه في العقبة البيعة الثانية – بيعة العقبة الكبرى – على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأولادهم وأزرهم، حتى أنهم استأذنوا رسول الله ﷺ أن يميلوا على أهل العقبة بأسيافهم، فلم يأذن لهم في ذلك(٢). فكانت هذه البيعة على النصرة، وعلى حرب الأحمر والأسود في سبيل الله.

ومما ينبغى علينا ملاحظته أن هذه البيعة كانت بمثابة عقد تأسيس الدولة الإسلامية بين رسول الله ﷺ وبين قادة الأوس والخزرج وممثليهم، فكانت بيعة العقبة هذه عقداً سياسياً وعسكرياً واجتماعياً حقيقياً لا مفترضاً لتأسيس الدولة الإسلامية (٣).

وإذا كانت البيعة الأولى سلوكية أخلاقية دينية، فقد كانت البيعة الثانية كذلك، ثم هى بالإضافة إلى ذلك بيعة سياسية عسكرية. إنها تحالف سياسي وحربي، لكن من أجل الدين، من أجل حماية الدعوة من أعدائها والكائدين لها (٤).

* * *

= أولها ك الايمان ح رقم ١٨، وأورده ابن اسحق في وصف هذه البيعة ونصه: « بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف، فمن وفي منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه، فبايعناه على ذلك.

وجزم ابن حجر في الفتح ج١ ص ٨٤– ٨٥، ج٧ ص ٢٦٣ بأن هذا الحديث نص في بيعة أخرى متأخرة، وأن بيعة العقبة جاء فيها: وعلى أن ننصر رسول الله ﷺ إذا قدم علينا يثرب بما نمنع به أنفسنا وأزواجنا وأبناءنا، ولنا الجنة. ولعله يقصد بهذا البيعة الكبرى.

(١) سبق أن ذكرنا أن بنى عبد الأشهل رهط سعد بن معاذ قد أسلموا جميعا في يوم واحد متابعين لسعد في إسلامه.

(٢) راجع تفاصيل هذه البيعة: ابن هشام جـ ٢ ص ٢٧٢ وما بعدها، ابن سعد – الطبقات الكبرى ج١ ص ١٤٧، ابن القيم– زاد المعاد ج٣ ص ٤٦ وما بعدها، وانظر الرحيق المختوم – المباركفورى ص ١٧٤ وما بعدها، والبوطى – فقه السيرة ص ١٢٩ وما بعدها.

(٣) د. محمد عمارة – مقال بجريدة الجمهورية القاهرية بتاريخ ١٩٨٦/٥/٦.

(٤) د. القطب محمد القطب طبلية – الوسيط في النظم الإسلامية الحلقة الثالثة – الإسلام والدولة – ص ١٣.

المطلب الثاني
المرحلـــة المدنيــــة

هاجر رسول الله ﷺ إلى يثرب. التي عرفت بعد ذلك بالمدينة المنورة، حيث تجمع حوله المسلمون من المهاجرين والأنصار مكونين بذلك الركيزة الأساسية للشعب في الدولة الإسلامية الناشئة.

لقد اشتملت المدينة على ثلاثة أصناف من البشر:

الصنف الأول: المسلمون من المهاجرين والأنصار، وهم عصب الدولة.

الثاني: من بقى على دين قومه من أهل يثرب، وهؤلاء كانوا قلة غير مؤثرة، أخذت تتلاشى مع الوقت (١).

الثالث: اليهود، وكان بالمدينة ثلاثة تجمعات يهودية وهم: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة.

عمد النبي ﷺ إلى إرساء دعائم الدولة الإسلامية والربط بين أبنائها برباط وثيق، وقد أتخذ النبي ﷺ عدة وسائل لتحقيق ذلك.

أولاً: بناء المسجد: كانت أول خطوة بدأها رسول الله ﷺ هي إقامة المسجد النبوي، باعتباره أول وأهم ركيزة في بناء المجتمع الإسلامي.

ولم يكن المسجد موضعاً لأداء الصلوات فحسب، بل كان جامعة يتلقى فيها المسلمون تعاليم الإسلام وتوجيهاته، ومنتدى تلتقى وتتآلف فيه العناصر القبلية المختلفة التي طالما باعدت بينها النزعات الجاهلية وحروبها، وقاعدة لإدارة جميع الشئون وبث الانطلاقات، وبرلمانا لعقد المجالس الأستشارية والتنفيذية، وكان مع هذا كله داراً يسكن فيها عدد كبير من فقراء المهاجرين الذين لم يكن لهم دار ولا مال (٢).

ثانياً: المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار: إن أي دولة لا يمكن أن تنهض وتقوم إلا على أساس من وحدة الأمة وتساندها، ولا يمكن لكل من الوحدة والتساند أن يتم بغير عامل التأخي والمحبة

---

(١) تمخضت هذه الطائفة عن طائفة أخرى أشد عداء للمسلمين وهي طائفة المنافقين.

(٢) صفي الرحمن المباركفوري – الرحيق المختوم ص ٢١٧ – الجامعة السلفية بالهند. ط سادسة ١٩٨٨م.

المتبادلة،[1] ومثل هذا التأخي لا يمكن أن يقوم إلا على عقيدة راسخة لأجل ذلك أخى النبى ﷺ بين المهاجرين والأنصار، ومعنى هذا الإخاء أن تذوب عصبيات الجاهلية، فلا حمية إلا للإسلام، وأن تسقط فوارق النسب واللون والوطن، فلا يتقدم أحد ولا يتأخر إلا بمروءته وتقواه [2]. بهذه المؤاخاة كان المجتمع المدنى قد التحم بعضه ببعض، وأصبح جسماً واحداً ينهض بكل عبء يلقى عليه، وبذلك أعده الرسول الحكيم لتحمل عبء إعلان الحرب على الأبيض والأصفر وقتال القريب والبعيد من كافة أهل الشرك والكفر[3].

لقد كانت هذه المؤاخاة أخص من المؤاخاة العامة التى ذكرها الله سبحانه وتعالى كأساس للعلاقة بين المؤمنين.. ﴿ **إنما المؤمنون أخوة** ﴾ [سورة الحجرات آية رقم ١٠] والتى نص عليها رسول الله ﷺ صراحة «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره... » [4] لقد كانت هذه المؤاخاة أشد وأعمق من أخوة الإيمان العامة، ومن قرابة النسب، فقد كانت أخوة على المواساة، يتوارثون بها بعد الموت، فلما أدت الغرض منها نسخها الله تعالى بقوله: ﴿ **وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله** ﴾ [سورة الأحزاب: آية رقم ٦] فرد التوارث إلى الرحم والنسب دون عقد الأخوة [5].

وقد قام الأنصار بكفاية المهاجرين وإعاشتهم، وآثروهم على أنفسهم ﴿ **والذين تبوءؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاؤلئك هم المفلحون** ﴾ [سورة الحشر: آية رقم ٩].

عن أبى هريرة قال: قالت الأنصار للنبي ﷺ: اقسم بيننا وبين إخواننا النخيل. قال: لا. فقال: تكفونا المؤونةو ونشرككم في الثمرة قالوا: سمعنا وأطعنا [6].

ثالثا: الإتصال باليهود بوصفهم أهل كتاب يعرفون النبى ﷺ ويعلمون أنه النبي المرتقب الذي أمروا بمتابعته.

وقد عرض عليهم النبي ﷺ الدخول في الإسلام فأبوا إلا نفر يسير.

---

(١) د. محمد سعيد البوطى – فقه السيرة ط سابعة ن دار الفكر ص ١٥٦.
(٢) الشيخ محمد الغزالى – فقه السيرة – تحقيق الألبانى ص ١٩٤ ط سابعة سنة ١٩٧٦م ن دار الكتب الحديثة.
(٣) الشيخ أبو بكر جابر الجزائرى – هذا الحبيب يامحب ص ١٧٨ ن دار الشروق جدة. ط ثالثة.
(٤) أخرجه مسلم – ك البر والصلة – ب تحريم ظلم المسلم وخذله ح رقم ٢٥٦٤.
(٥) ابن قيم الجوزية – زاد المعاد – ج٣ ص ٦٣
(٦) البخاري – ك الحرث والمزارعة – ب إذا قال أكفنى مؤنة النخل وغيره وتشركني في الثمر ح رقم ٢٣٢٥.

ورغم أن اليهود رفضوا متابعة النبى ﷺ والدخول في دينه، إلا أنهم لم يريدوا الدخول معه في حرب قد يكون فيها هلاكهم فآثروا الدخول في عهده، وقبلهم النبي ﷺ معاهدين تجمعهم مع المسلمين مصالح مشتركة، أما الدين فلا إكراه فيه ﴿ **لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٢٥٦] وعلى هذا الأساس ثم وضع الدستور للدولة الوليدة.

رابعًا : وضع دستور المدينة:

قال ابن اسحق: وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم. « بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس...... ».

ثم عدد طوائف الشعب وقسمهم ثم نص على أنهم يتعاقلون معاقلهم الأولى.

وكل طائفة منهم تفدى عانيها– أسيرها – بالمعروف والقسط بين المؤمنين وأن المؤمنين لا يتركون مُفَرَّحًا – فقيراً مثقلاً بدينه وعياله – بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم.

ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن، وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم.

وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

وأن سلم المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.

وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا ولا يؤويه. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده لله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ. وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب [(١)].

وبعد... فهذه بعض معالم الدولة الإسلامية الوليدة التي أنشاها رسول الله ﷺ في المدينة، وكأي دولة من الدول أخذت الدولة الإسلامية تتطور شيئا فشيئا، فاتسعت رقعتها وزاد حجم شعبها، وتطور دستورها وقانونها. استعت رقعة الإقليم، فبعد أن كان قاصرًا على المدينة وما حولها، امتد ليشمل كل الجزيرة العربية تقريبا في حياة النبي ﷺ .

وزاد شعب الدولة زيادة كبيرة بدخول الناس في دين الله أفواجًا.

---

(١) ذكر ابن هشام نص هذه الوثيقة كاملاً عن ابن اسحق بدون إسناد ج٢ ص ٣١٨ – ٣٢٠، ونقلنا بعضه اختصارًا.

– قال الألباني: هذا مما لا يعرف صحته، فإن ابن هشام رواه بدون إسناد فهو معضل، وقد نقله ابن كثير عن ابن اسحق ولم يزد عليه في تخريجه شيئا على خلاف عادته، مما يدل على أنه ليس مشهورًا عند أهل العلم والمعرفة بالسيرة والأسانيد. – دفاع عن الحديث النبوى والسيرة – بحث نشرته مجلة التمدن الإسلامى بدمشق، وطبعته دار الأرقم ص ٢٥ – ٢٦

– وقد ذهبَ بعض الباحثين إلى أن هذه الوثيقة موضوعةٌ – مكذوبة – إذ أنها لم ترد في أي من الكتب المعتبرة. نقل ذلك د. أكرم العمرى عن الأستاذ يوسف العش في إحدى حواشيه على كتاب الدولة العربية وسقوطها لفلهوزن ص ٢٠.

– وأغلب الباحثين يعتمدون في إيراد هذه الوثيقة على كتاب الدكتور محمد حميد الله مجموعة الوثائق السياسية في عصر النبوة، وهذا غير كاف قطعًا.

– ويرى بعض الباحثين أن لهذه الوثيقة أصلاً، فإذا كان ابن اسحق قد ذكر الوثيقة معلقة بغير إسناد، وأخذ عنه ابن هشام وابن كثير وابن سيد الناس، فإن الوثيقة قد وردت مسندة في مواضع أخرى منها – والكلام للدكتور العمرى–:

١– ما رواه ابن سيد الناس في كتابه عيون الأثر – جـ ١ ص ١٩٨ من أن ابن خيثمة أورد الوثيقة مسندة، وإن كان كتاب هذا الأخير قد خلت نسخه المطبوعة منها، فربما فقدت أو أسقطها بعض النساخ.

٢– أورد الحافظ أبو عبيد القاسم بن سلام – كتاب الأموال ج٢ ص ١٢٦ بتحقيق الشيخ خليل هراس لهذه الوثيقة إسنادًا، وهو إسناد مرسل – إلى ابن شهاب الزهرى.

٣– وردت بعض نصوص الوثيقة في كتب الأحاديث المعتبرة بأسانيد متصلة وبعضها عند البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه، وعند أحمد ي المسند. – ولكن هذه الوثيقة بهذا السياق لا يمكن أن نحكم عليها بالصحة – فهى لا ترقى بمجموعها إلى مرتبة الحديث الصحيح. ولكن يمكن قبولها بشواهدها – كما يقبل الضعيف بشواهده فيصبح حسنًا لغيره وقد اعتمدنا معظم نقاط التخريج من: د. أكرم ضياء العمرى – المجتمع المدنى في عهد النبوة – ص١٠٧– ١١٧– ط المجلس العلمى بالسعودية. إحياء التراث الإسلامى رقم ١٠.

وعلى هذا فلا ينبغي قبول هذه الوثيقة كحقيقة تاريخية مسلمة كما يفعل كثير من الباحثين، وذلك لعدم ورود الوثيقة بهذا السياق بإسناد مقبول، وكذا لا ينبغي رفض هذه الوثيقة والحكم عليها بالوضع، وإنما تقبل بشواهدها كما بينا ومن أعظم الشواهد على ذلك ما تواتر عند أهل العلم بالحديث والسير من أن رسول الله ﷺ عاهد قبائل اليهود بالمدينة، وأنه ظل محافظًا على هذا العهد حتى نقضه اليهود مرة بعد مرة.

وتطور دستور الدولة وقانونها مع تتابع نزول الوحي، فنزلت جميع النصوص المتعلقة بالمعاملات وغالب العبادات.

لقد بدا أن مجتمع المدينة يختلف تمام الاختلاف مع المجتمعات في القبائل والمدن من حولها، فقد كان مجتمع المدينة دولة لها كل مظاهر السيادة من هذه المظاهر وجود دستور يحترمه الجميع وقانون واجب التنفيذ وسلطة حاكمة آمرة يمتد سلطانها ليشمل كل أرجاء الإقليم، وكل افراد الشعب، وقد كان النبي ﷺ يتولى هذه السلطة ويباشرها بنفسه، فهو الذى ينفذ الأحكام ويطبق القانون ويرسل السرايا، ويقود الجيوش ويبعث السفراء والرسل داعين إلى دين الله عز وجل. ومن هذه المظاهر وجود سلطة قضائية تحكم وتفصل بين المتنازعين. ومن هذه المظاهر وجود مصادر مالية عامة من صدقات وخراج وغنائم لها مصارف عامة وخاصة محددة تشريعياً. كل هذه المظاهر وغيرها كثير، تدل دلالة مؤكدة على وجود دولة متطورة كاملة الأركان، لا تقل عن أي دولة مستقلة ذات سيادة وكيان في القرن الحالى[1].

* * *

(١) لقد اعتبر بعض الباحثين أن الدولة الإسلامية في صورتها الأولى أقدم صورة للدولة كتنظيم للاجتماع السياسى، وذلك بفضل تميزها عن غيرها من المجتمعات السياسية التي سبقتها أو عاصرتها بتقرير مبدأ الشرعية أي مبدأ خضوع الدولة للقانون.

د. محمد سليم العوا – في النظام السياسي للدولة الإسلامية ص ١٥، ص ١٦ ط ثالثة سنة ١٩٧٩م. ن المكتب المصرى الحديث.

الفصل الثاني

أصل نشأة الدولة الإسلامية

انتهينا من الحديث عن نشأة الدولة الإسلامية ونتحدث هنا عن أصل نشأة الدولة الإسلامية في ضوء النظريات التي قيل بها كأساس لتبرير أصل نشأة الدولة.

المبحث الأول

أصل نشأة الدولة

اختلف علماء القانون والاجتماع والتاريخ حول أصل نشأة الدولة وترتب على هذا الاختلاف ظهور العديد من الأفكار والنظريات التي وضعت لتفسير أصل هذه النشأة.

وقد قام البعض بتقسيم هذه النظريات إلى مجموعات نوعية متقاربة فنجد البعض يقسمها إلى نظريات ديمقراطية وأخرى غير ديمقراطية [(١)] وذلك لقرب هذه النظريات أو بعدها من الفكرة الديمقراطية.

ويقسمها البعض إلى نظريات دينية وأخرى بشرية وذلك من حيث إرجاع النشأة إلى البشر أو إلى قوى غير بشرية[(٢)]. ويرى البعض إرجاع هذه النظريات إلى اتجاهين: اتجاه نظري وآخر واقعي[(٣)]. أو اتجاه غيبي وآخر علمي [(٤)].

---

(١) د. عبد المنعم محفوظ – النظم السياسية ص ٩٤ وما بعدها ط أوفست.

(٢) د. محمد ميرغنى – الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري المغربي الجزء الأول ص ١٢ وما بعدها. ط أوفست سنة ١٩٧٨م.

(٣) د. طعيمة الجرف – نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ص ٢٦ وما بعدها – ن مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣م.

والاتجاه النظري ينقسم إلى : ١– اتجاه عقلي يجسد فلسفة أفلاطون وأرسطو. ٢– اتجاه دينى تيوقراطى.

٣– اتجاه صناعى يشتمل على نظريات العقد الاجتماعى. ٤– اتجاه تاريخى يشتمل على نظرية التطور التاريخى.

أما الاتجاه الواقعى فينقسم إلى:

١– نظرية كون الدولة واقعة قوة « التغلب » ٢ – أو واقعة إعلان الدستور.

٣– أو واقعة اختلاف سياسى. ٤– أو واقعة قهر طبقي، وهذه الأخيرة تعبر عن الفكر الماركسى

(٤) د. يحيى الجمل – الأنظمة السياسية المعاصرة ص ٥٦ وما بعدها ن دار الشروق.

المطلب الأول
النظريات التيوقراطية
التى ترجع مصدر السلطة إلى الله

درج الفقهاء في مصر على وصف هذه النظريات بأنها نظريات دينية مع أن المعنى الحرفي للمصطلح الفرنسي لا يعني النظريات الدينية، بل يعني النظريات التى تنسب مصدر السلطة إلى الله (1).

وليس من الضروري أن تكون هذه المذاهب دينية، بل قد تكون مخالفة للدين، فليس من المناسب أن تنسب هذه المذاهب للدين وتوصف بأنها مذاهب دينية لمجرد أن أصحابها والمنتفعين منها ينسبونها للدين، وتنقسم هذه المذاهب إلى ثلاثة أقسام.

نظرية تأليه الحاكم

ونظرية الحق الإلهي المباشر

ونظرية الحق الإلهي غير المباشر – التفويض الإلهي –

أولاً: نظرية تأليه الحاكم:

وجدت هذه النظرية مجالاً رحباً في العصور السحيقة، حيث تأثر الإنسان بالمعتقدات والأساطير الباطلة فظن أن الحاكم إله يعبد.

ففي مصر الفرعونية كان فرعون هو الإله – رع – وقد سجل القرآن الكريم قول فرعون **﴿ ما علمت لكم من إله غيري ﴾** [سورة القصص: آية رقم ٣٨] وقوله **﴿ أنا ربكم الأعلى ﴾** [سورة النازعات: آية رقم ٢٤] .

وفي بلاد فارس والروم كان الحاكم يصطبغ بصبغة إلهية.

وفي العصر الحديث وجدت هذه النظرية مجالاً للتطبيق، ففي « اليابان وحتى عام ١٩٤٧م. كان اليابانيون يضفون على الامبراطور – الميكادو – طابعاً إلهيا (2).

---

(١) د. عبد الحميد متولى– القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص١٣ وما بعدها.

وقد فقدت هذه النظرية مكانها وقوتها قديماً بعد انتشار المسيحية ولم يعد من المستساغ النظر إلى الحاكم كإله أو حتى نصف إله إلا في مجتمع خاو من عقيدة سليمة.

ثانيا: نظرية الحق الألهى المقدس - المباشر -:

تعني هذه النظرية أن الحاكم ليس إلها، ولا نصف إله، ولكنه بشر يحكم باختيار الله، فالله الذى خلق كل شيء وخلق الدولة وهو الذى يختار الملوك مباشرة لحكم الشعوب، ومن ثم فما على الشعب إلا الطاعة المطلقة لأوامر الملوك.

ويترتب على ذلك عدم مسئولية الملوك أمام أحد من الرعية. فللملك أن يفعل ما يريد دون مسئولية أمام أحد سوى ضميره، والله الذى اختاره وأقامه.

وقد سادت هذه النظرية أوروبا بعد أن اعتنق الامبراطور قسطنطين الدين المسيحي، فخرج البابوات على الناس بهذه النظرية وذلك لهدم نظرية تأليه الحاكم من ناحية، ولعدم المساس بالسلطة المطلقة للحاكم من ناحية أخرى.

ولقد تمسك الملوك بأذيال هذه النظرية حين دب الصراع بينهم وبين الشعوب(١).

وجدير بالذكر أن أوربا قد استخدمت هذه النظرية لاسترقاق الشعوب وتبرير الاستعمار.

قال غليوم الثانى امبراطور ألمانيا: إن الله قد وقع اختياره على ألمانيا لتحكم العالم(٢).

ثالثا: نظرية الحق الإلهى غير المباشر:

لم تعد فكرة الحق الإلهى المباشر مستساغة من الشعوب، ومع ذلك لم تنعدم الفكرة تماما، وإنما تطورت وتبلورت في صورة نظرية التفويض الإلهى غير المباشر، أو العناية الإلهية.

---

(١) من المأثور عن لويس الرابع عشر ملك فرنسا قوله: إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق، فالله مصدرها وليس الشعب، وأنهم مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها.

وجاء في مقدمة قانون أصدره لويس الخامس عشر: إننا لم نتلق التاج إلا من الله، فسلطة عمل القوانين هى من أختصاصنا وحدنا، لا يشاركنا في ذلك أحد، ولا نخضع في عملنا لأحد.

د. محمد كامل ليلة – النظم السياسية الدولة والحكومة ص ٧٧ ن دار الفكر العربي سنة ١٩٦٧م. وقد أورد النص الفرنسي لهاتين العبارتين.

د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ١٣.

(٢) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ١٤.

ومؤدى هذه النظرية أن الله لا يتدخل بإرادته المباشرة في تحديد شكل السلطة، ولا في طريقة ممارستها، وأنه لا يختار الحكام بنفسه وإنما يوجه الحوادث والأمور بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذي يرتضونه، والحاكم الذى يذعنون له، وهكذا فالسلطة تأتي من الله للحاكم بواسطة الشعب [١].

والحاكم يمارس السلطة باعتبارها حقه الشخصى استنادا إلى اختيار الكنيسة، ممثلة الشعب المسيحى- باعتبارها وسيطًا بينه وبين السلطة المقدسة التى تأتى من لدن الله.

وهكذا ظهرت هذه النظرية واشتهرت واتخذت شكلاً خاصًا هو تعميد الملوك، وبقيت أساسًا لسلطان الملوك في فرنسا حتى قضت عليها الثورة الفرنسية ونادت مكانها بنظرية سيادة الأمة.

وقد تكون هذه النظرية أكثر معقولية، ويمكن أن تكون خطوة نحو الديمقراطية، إلا أنها تصلح أيضا لتبرير الحكم الاستبدادى، فالحكام لا يسألون أمام الشعب ما دام لا فضل له في اختيارهم [٢].

تقديرنا للنظريات التيوقراطية:

لا شك أن هذه النظريات الغيبية لا تستند إلى أساس دينى، فلا دخل للدين الصحيح بها، وإذا كان رجال الدين المسيحى قد شاركوا في وضعها، وألبسوها ثوبًا دينيًا، فهذا لا يخرجها عن كونها محض اختلاق بشرى، وتقول على الله بغير علم وإن استخدمت الدين ستارًا لها.

لقد كانت هذه النظريات النتاج الفكرى البشرى لعصور الجهل والانحطاط التي سادت أوروبا في العصور الوسطى.

---

(١) د. طعيمة الجرف - المرجع السابق ص ٣٠

(٢) د. محمد ميرغنى - المرجع السابق ص ١٥.

وقارن: د. فؤاد العطار- النظم السياسية والقانون الدستورى ص ١٠٣- ١٠٤ ن دار النهضة العربية سنة ١٩٧٤م حيث يقول:

وتتميز هذه الصورة عن سابقتيها في أنها وإن جعلت السلطة مصدرها الله إلا أنها لم تنسب تصرفات الحاكم إلى الله... فالشعب هو الذى يتولى اختيار الحاكم، ومن ثم وجب أن تكون تصرفات الحاكم متسقة والقوانين الدينية.

على أن هذه النظرية لم تكتف بتغيير القاعدة المتقدم ذكرها، بل رتبت الجزاء المنطقى على مخالفتها، فقررت عدم طاعة الحاكم إذا جاوز في تصرفاته النطاق الذى رسمته القوانين الطبيعية.

ولا شك أن هذه النظرية لا تتنافي والنظم الديمقراطية ما دام أن الشعب هو الذى يختار الحاكم، ويراقبه حتى لا يجاوز الحدود المرسومة له، وإلا كان له عدم إطاعة أوامره.

وإنه لمما يجافي الصواب، ويعتبر خطأ فعلاً أن توصف هذه النظريات بأنها دينية، فما هي إلا خرافات نسجها العقل البشرى ونسبها ظلماً إلى الدين، واستغلها طائفة من الناس للاستئثار بالحكم المطلق وتبرير التعسف والاستبداد، ودرء المسئولية وراء قوة خفية، ولا يعقل أن يكون الدين الحق مصدر شقاء وظلم للناس، والديانات السماوية – سواء منها من فصل الدين عن الدولة كالمسيحية، أو جمع بينهما كالإسلام– لا تتفق في مبادئها مع هذه النظرية ولا تقرها [1].

* * *

(١) د. محمد كامل ليلة – المرجع السابق ص٧٨، وقد نقلت بالمتن نص عبارته تقريبا.
وقارب: د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٢٣ وما بعدها.
د. يحيى الجمل – المرجع السابق ص ٥٦.

المطلب الثاني
النظريات التي ترجع نشأة الدولة إلى البشر.

أولاً: نظرية التغلب والقوة: ترجع هذه النظرية أصل نشأة الدولة إلى واقعة التغلب، حيث أن القانون الطبيعي يعنى أن البقاء للأقوى– وحيث أن القوى البشرية في صراع دائم، وهذا الصراع يسفر دائما عن منتصر ومهزوم والمنتصر يفرض إرادته على المهزوم، والمنتصر النهائي يفرض إرادته على المجموع، فيتولى الأمر والنهي في الجماعة، ويكون بمثابة السلطة الحاكمة، فتنشأ بذلك الدولة مكتملة الأركان [1].

وليس هناك من شك في أن كثيرا من الدول– خاصة في القديم – كانت تقوم على التغلب والقوة، بل إن الواقع المعاصر لا يخلو من ذلك، فاليهود أقاموا دولتهم في فلسطين بالقوة، والهند أقامت دولة بنجلاديش كذلك، ولا يخفي ما تفعله القوى الكبرى في العالم اليوم ويسفر عن إقامة دول عديدة[2].

وليس هناك من شك أنه ما من دولة يمكن أن تقوم وتستمر بغير الاعتماد على القوة التى تمكنها من حماية أرضها واستقلالها، لذا فإن النفقات على التسليح تربو كثيراً على ما ينفق في العالم المتمدن على الأغراض السلمية والإنسانية. ومع هذا فإنه من العسير أن تعمم هذه النظرية بحيث تشمل كل دول العالم، بل إن هناك عدد غير قليل من الدول يقوم على غير أساس التغلب والقوة.

ثانياً: نظرية التطور العائلى:

رائد هذه النظرية الفيلسوف اليوناني أرسطو فهو يرى أن الإنسان كائن اجتماعى بطبعه، لا يستطيع أن يعيش منعزلاً فهو يشعر بميل غريزى للاجتماع، فيلتقى الذكر بالأنثى مكونين بذلك وحدة

---

(١) يقول بلو تارك: إن أقدم القوانين التى يخضع لها العالم هو قانون حكم الأقوى وسيطرته على الضعيف.

راجع: د. فؤاد العطار – المرجع السابق هامش ص ١٠٤.

(٢) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ١٨.

اجتماعية صغيرة وهى الأسرة، وتتفرع الأسرة وتتشعب مكونة العائلة، فالعشيرة، فالقبيلة، فالمدينة التي تكون نواة للدولة.

وتعتبر هذه النظرية بحق أول محاولة فكرية لتفسير نشأة الدولة والقائلين بها لا يرون الدولة إلا مرحلة متقدمة ومتطورة من الأسرة، وأن أساس السلطة فيها هى تاريخياً سلطة رب الأسرة وشيخ القبيلة (١).

وقد تعرضت هذه النظرية بدورها لانتقادات عديدة:

فهى لا تصلح لتفسير نشأة كل الدول، بل إن الكثير من الدول قد تكونت دون المرور بهذا التطور.

كما أنه من الخطأ ربط الدولة بالأسرة، وذلك لاختلافهما في الهدف وفي طبيعة السلطة (٢).

وسلطة رب الأسرة سلطة مؤبدة، بمعنى أنها تبقى ما بقى رب الأسرة حياً، فليس له أن يتنازل عنها، كما أنه ليس لأفراد الأسرة أن يعترضوا عليه، في حين أن السلطة السياسية لا تكون دائما كذلك، وسلطة رب الأسرة إجبارية، بينما سلطة الحاكم ليست كذلك، فالحاكم له أن يقبلها وأن يرفضها وأن يتنازل عنها (٣).

إن الرباط المعنوى الذى يربط بين أفراد الأسرة أقوى بكثير من رباط المواطنة، وما يتحمله الإنسان من والده غير ما يتحمله من حاكمه. والشعب في دولة من الدول قد يتكون من أمم مختلفة (٤).

ثالثاً: نظرية التطور التاريخي:

رائد هذه النظرية العلامة دوجى فهو يرى أن الدولة مجرد واقعة اختلاف سياسي، فالدولة توجد في كل مرة يوجد في الجماعة اختلاف سياسي من أي نوع كان، ومن ثم فهى واقعة تاريخية بها تتحول جماعة بشرية معينة إلى دولة.

وتقترب هذه النظرية من نظرية التغلب والقوة، وإن كانت القوة هنا أعم، فلا يشترط كونها عملية نزاع أو صدام حربي (٥).

---

(١) د. عبد المنعم محفوظ – المرجع السابق ص٢٠-٢١.

(٢) د. عبد المنعم محفوظ – المرجع السابق ص ٢١.

(٣) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ١٠٦.

(٤) د. محمد الميرغنى – المرجع السابق ص ٢٠.

(٥) د. عبد المنعم محفوظ – المرجع السابق ص ٢٤.

ولعل هذه النظرية من أكثر النظريات توفيقاً، فكل مجتمع يتكون وفقاً لظروفه الخاصة من تاريخية واقتصادية واجتماعية.

وبذلك تتطور المجتمعات تبعا لعدة عوامل تختلف من مجتمع لآخر، الأمر الذي يستتبع عدم جواز إسناد السلطة إلى قاعدة عامة بالنسبة إلى كل الدول، بل يقتضى الأمر بحث هذا الموضوع بالنسبة إلى كل دولة على حدة [١].

ولكن يؤخذ على النظرية أن كل اختلاف سياسى لا يؤدى حتماً إلى إنشاء دولة، كما أن هذه النظرية تضفي صفة الدولة على التجمعات البشرية القبلية، وهو ما انفرد به دوجي بين الفقهاء [٢].

رابعاً: نظرية العقد الاجتماعي :

ظهرت فكرة العقد الاجتماعى قديماً كأساس لنشأة المجتمع السياسى عند السفسطائيين الإغريق، فالنظام السياسى في نظرهم هو نظام اتفق الأفراد على تكوينه للسهر على مصالحهم، ومن ثم فلا يجوز أن يكون هذا النظام حائلاً دون تمتعهم بحقوقهم الطبيعية، ولا يتقيد الأفراد بالقانون إلا إذا كان متفقاً وهذه الحقوق الطبيعية [٣].

ثم جاء النظام السياسى الإسلامى فأبرز عملية التعاقد ورتب عليها أثرها كما سنتبين فيما بعد.

ثم ظهرت هذه الفكرة في كتابات بعض المفكرين الغربيين منذ نهاية القرن السادس عشر، وكان من أبرز القائلين بهذه النظرية هوبز ولوك الإنجليزيان، وجان جاك روسو الفرنسى.

وقد اتفق ثلاثتهم على أن العقد الاجتماعى يقوم على فكرتين أساسيتين:

إحداهما: تتحصل في وجود حالة فطرية – بدائية – عاشها الأفراد منذ فجر التاريخ.

وثانيتهما: تتبدى في شعور الأفراد بعدم كفاية هذه الحياة الأولى لتحقيق مصالحهم فاتفقوا فيما بينهم على أن يتعاقدوا على الخروج من هذه الحياة بمقتضى عقد اجتماعى ينظم لهم حياة مستقرة، أى تعاقدوا على إنشاء دولة، وبذلك انتقلوا من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة [٤].

---

(١) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ١٠٦.

(٢) د. طعيمة الجرف – المرجع السابق ص ٢٢.

(٣) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ١٠٨– ١٠٩

(٤) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ١١٠.

ومع اتفاقهم في هاتين المقدمتين، فقد اختلفوا في حالة الأفراد قبل التعاقد، وبنود هذا التعاقد، فاختلفت بذلك النتائج التى رتبها كل منهم على النظرية. وينبغى أن ننبه إلى أن الخلاف بين الثلاثة لم يكن ناشئاً من فراغ وإنما كان رأى كل منهم نابعاً من الظروف المادية المحيطة به، والميول الشخصية له، وبالتالي فقد صاغ كل منهم نظريته بالطريقة التي تنتهي حتماً إلى النتائج التي كان يرمى إليها(١).

نظرية العقد الاجتماعى عند هوبز:

يمكن تلخيصها في نقاط ثلاثة:

الأولى: أن الإنسان أناني بطبعه وأن حياته الأولى كانت بؤساً وشقاء. ومن ثم لجأ الأفراد إلى التعاقد كوسيلة تنجيهم من هذا الشقاء، فاجتمعوا على اختيار حاكم يتنازلون له عن كافة حقوقهم، ليقوم بالسيطرة عليهم ويمنع الفوضى المتفشية فيهم.

الثانية: أن الحاكم ليس طرفا في العقد.

الثالثة: أن الحاكم لا يلتزم بشيء قبل الجماعة طالما أنه لم يكن طرفا في العقد وليس لهم أن ينازعوه أو حتى يناقشوه وإلا عدوا خارجين على مقتضى العقد، فمهما كان طغيانه فهو خير لهم من حياتهم الأولى.(٢) وبذلك استبعد هوبز حق الأفراد في المقاومة مهما كانت تصرفات الحاكم.

لقد اتخذ هوبز من فكرة العقد الاجتماعي أساساً لتبرير سلطة الحاكم المطلقة، فالملك هو المشرع للقوانين يملك سلطة اصدارها وتعديلها وإلغائها دون قيد، على أنه ما لم يلغ القانون أو يعدل، فمن واجب الملك أن يلتزم به وإلا تحولت السلطة المطلقة إلى سلطة مستبدة أو سلطة تحكمية(٣).

وكذلك فرض على سلطة الملك المطلق بعض الواجبات كالسهر على حياة الأفراد وتأمينهم والعمل على رفاهيتهم، ومساواتهم في الأعياد العامة، وأساس هذه الواجبات أن الأفراد حين تنازلوا عن حقوقهم وحرياتهم، إنما تم ذلك مقابل السهر على حياتهم والعمل على رفاهيتهم(٤).

وإذا فشل الملك في تحقيق هذه الواجبات كان الأفراد في حل من التزاماتهم فإذا هزم الملك في حرب أهلية أو خارجية، كان للأفراد أن يتحللوا من الالتزام الأول، وأن يرتبطوا مع الحاكم الجديد(٥).

---

(١) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ٢٠.

(٢) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ٢١.

(٣، ٤، ٥) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ١١١– ١١٢.

نظرية القعد الاجتماعي عند لوك:

يرى لوك أن الإنسان كان يعيش هانئاً مطمئناً قبل نشأة الدولة، وكان الأفراد يتمتعون بحقوق وحريات طبيعية كفلتها لهم قواعد القانون الطبيعي.

ورغبة فيما هو أفضل لجأ الأفراد إلى التعاقد، فتعاقدوا مع أحدهم على أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم وحرياتهم مقابل أن يقيم فيهم العدل ويعمل على رعاية مصالحهم ويسعى لرفاهيتهم، وأن يشركهم في أمور بلادهم، ويقدم لهم حساباً عما يقوم به في غيبتهم.

وإذا ما أخل الحاكم بشروط العقد كان للأفراد أن يفسخوا العقد، وأن يقاوموه ويعزلوه، ويبرموا عقداً جديداً مع غيره، أو يعودوا لحالتهم قبل التعاقد (١).

لقد أقام لوك السلطة على أساس من التعاقد بين الشعب من جانب، والحاكم من جانب آخر لإقامة العدل وتنظيم الحريات والحقوق، فالعقد رضائي بين الحاكم والمحكومين، والغرض منه تنظيم الحقوق الطبيعية التى كانت للأفراد في حياة الفطرة، ومن ثم، لم ينزل الأفراد عن حقوقهم إلا بالقدر اللازم لإقامة السلطة. وعلى هذا فسلطة الحاكم مقيدة بما يتضمنه العقد من التزامات متبادلة فالحاكم ملزم بالمحافظة على حقوق الأفراد – القدر الذى لم يتنازلوا عنه – وإقامة العدل بينهم، والشعب ملزم بواجب الطاعة والمعاونة للحاكم طالما أنه يعمل في الحدود التى رسمها العقد، فإذا جاوزها إلى غيرها كان للشعب حق مقاومته، بل وعزله من منصبه، وبذلك أقر لوك حق المقاومة الشعبية إذا ما جاوز الحاكم السلطة المخولة له بمقتضى العقد (٢).

نظرية العقد الاجتماعي عند روسو:

يرى روسو أن الإنسان كان يعيش قبل نشأة الدولة حياة سعيدة هانئة يتمتع فيها بكامل حريته، ولكن نظراً لتعدد المصالح وازدياد حدة المنافسة، ورغبة فيما هو أفضل لجأ الأفراد إلى التعاقد، فتعاقدوا فيما بينهم، على أن يختاروا حاكما يكون وكيلا عنهم في مباشرة السلطة، وعلى أن يتنازلوا عن كافة حقوقهم وحرياتهم– لا للحاكم – ولكن للجماعة، وعلى أن يحصلوا على حقوق مدنية يتساوى فيها الجميع.

---

(١) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ٢٢ – ٢٣.

(٢) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ١١٤ وما بعدها وقد ذكر سيادته أن لوك قد نادى بضرورة فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية مع علو السلطة التشريعية وبهذا يعتبر لوك من مؤسسى النظام البرلماني. أرسى لوك قواعد الديمقراطية الليبرالية وذلك بتفسيره للقانون الطبيعى تفسيراً يستهدف خدمة الحرية الفردية، نادى لوك بوجوب فصل الدين عن الدولة.

لقد ذابت إرادات الأفراد في بوتقة الجماعة، فنشأ عنها إرادة واحدة هى الإرادة العامة – إرادة الجماعة أو الأمة– فالأمة هى مستودع السيادة وصاحبتها، والسيادة وحدة واحدة لا تتجزأ، ولا تقبل التصرف فلا يمكن للأمة أن تتنازل عنها لحاكم أو غيره [١].

تقدير نظرية العقد الاجتماعي:

مما لا شك فيه أن هذه النظرية قد ساعدت على التخلص من الاستبداد والحكم المطلق الذى خلفته النظريات التيوقراطية في أوروبا في العصور الوسطى، فظهر اتجاه قوى يدعو إلى التخلص من ذلك الحكم المطلق المنتسب إلى الدين، والدعوة إلى علمانية الدولة، وتطبيق المبدأ القائل: دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

وإذا كانت هذه النظرية لم تقض على الاستبداد مطلقا، بل إنها كانت في بعض صورها سنداً للحكم المطلق، إلا أن الشئ الذى يحسب لها أنها جعلت الشعب هو الأساس في نشأة الدولة وقيامها، ومن ثم أطلق عليها اسم النظريات الديمقراطية.

ويؤخذ على النظرية أنها قامت على فرضية خيالية، لا تستند إلى الواقع، وهى افتراض اجتماع الأفراد وتعاقدهم على إنشاء الدولة، وهذا لم يثبت تاريخياً في غالب الدول [٢].

ويؤخذ على النظرية أيضا أنها لا تصلح تبريراً لنشأة الدولة بصفة عامة، بل إن غالب الدول قد قامت على غير هذا الأساس.

والواقع أن كل النظريات التى سبق عرضها قد وقع واضعوها في الخطأ نفسه، وهو تعميم النظرية بحيث تنسحب على كافة الدول، ولا يستثنى من ذلك سوى نظرية دوجى – التطور التاريخى – رغم ما شابها من قصور. إن هذا التعميم قد أدى إلى ذلك التعدد والاختلاف البين، ولو أن كل نظرية قيلت لتبرير نشأة دولة معينة من الدول لكانت أقرب إلى الصواب، أما أن تعمم النظرية وتعتبر أصلاً عاماً لنشأة الدولة فهذا ما لا يمكن التسليم به بحال، لذا لا يمكن التسليم لنظرية من هذه النظريات واعتبارها دون غيرها مبرراً لنشأة الدولة [٣].

* * *

(١) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ٢٥.

(٢) وكذلك فرضية تصور حياة الإنسان منعزلاً قبل التعاقد، لقد تناقض أصحاب النظرية فى هذا التصور مما يؤكد عدم استناده على أساس تاريخى ثابت.

(٣) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق.

المبحث الثاني:

نشأة الدولة الإسلامية في ضوء النظريات الفقهية

بعد أن استعرضنا التطور التاريخي الذى أدى إلى نشأة الدولة الإسلامية وكذلك النظريات الفقهية التى جاءت لتبرير نشأة الدولة، يثور تساؤل هام عن نشأة الدولة الإسلامية في ضوء هذه النظريات، أو أصل نشأة الدولة الإسلامية.

بداية نقول: من الصعب أن تنطبق إحدى هذه النظريات على نشأة الدولة الإسلامية، وذلك لأن واضعيها لم ينظروا في الغالب إلى هذه الدولة ولم يضعوها في حساباتهم.

ولكن هذا لا يمنع من أن نتلمس بعض الأوجه التى تقرب بين بعض النظريات وبين نشأة الدولة الإسلامية.

أولاً: الدولة الإسلامية دولة دينية:

لعل الكثير من الباحثين يعترضون على هذه التسمية من الناحية الشكلية لأنها توهم أن الدولة الإسلامية دولة تيوقراطية.

ولكننا قد قررنا من قبل أن الإسلام دين ودولة، فلا ضير إذن من وصف الدولة الإسلامية بأنها دولة دينية.

لقد كانت الدولة الإسلامية بحق المثال الفريد للدولة الدينية.

فمؤسس هذه الدولة رسول من الله، والهدف الذى لأجله قامت هذه الدولة هو الدعوة إلى الله سبحانه، وإخراج الناس من ظلمات الشرك والجهل إلى نور الإيمان، ومجاهدة المعاندين الذين يصدون عن سبيل الله، ويبغون الفساد في الأرض.

ودستور هذه الدولة وقانونها الخالد معجزة من الله سبحانه أنزله منهاجاً هادياً، وشافياً لأدواء البشر.

والسلطات العامة فيها نابعة من هذا الدستور الإلهى، تطبقه وتنفذه ولا تحيد عنه.

وكل فرد من أفراد الشعب فيها يدعو لهذا الدين ويجاهد في سبيل الله، ويوالى ويعادى في الله،

فأوثق عرا الإيمان الحب في الله والبغض في الله.

وكل فرد من الأفراد يشارك في بناء هذه الدولة بالسمع والطاعة ولزوم الجماعة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنصح لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.

كل ذلك، وغيره كثير- نابع من هذا الدين، فهل يجوز أن يفصل هذا البناء عن الدين الذى هو سداه ولحمته، ودمه الذى يجرى في عروقه ويحرك أوصاله؟

كل هذه المظاهر تؤكد أن الدين هو الأساس الذى قامت عليه الدولة الإسلامية، وتقوم عليه دون سواه.

ولكن هل تندمج الدولة الإسلامية بذلك في عداد الأنظمة التيوقراطية بوصفها نظريات دينية أرجعت أصل نشأة الدولة إلى الدين؟

لا شك أننا نكون غير منصفين إذا أدرجنا الدولة الإسلامية في مصاف الدول التى قامت على أساس النظرية التيوقراطية، ونكون كذلك غير منصفين إذا أرجعنا نشأة الدولة الإسلامية إلى البشر، وأغفلنا دور الدين في قيامها.

إن من غير اللائق أن ننقل الاصطلاح الغربى الغريب علينا بمثالبه وعيوبه، ونضرب به ما هو مستقر في فكرنا، ونضطر إلى التأويل والتبديل، للخروج من هذا المأزق.

لقد سبق أن بينا أن اصطلاح النظريات التيوقراطية لا يعنى بالضرورة النظريات الدينية، ولكن يعنى النظريات التى تنسب مصدر السلطة إلى الله، فترجع كل تصرفات الحاكم إلى الله بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر ، بحيث لا يملك الأفراد مناقشة هذه التصرفات فضلاً عن معارضتها.

وقلنا من قبل أن هذه النسبة لا أساس لها من الصحة، وأنها محض افتراء على الله، وتقول عليه بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، مثلها في ذلك مثل دعوى عبادة غير الله، وادعاء الألوهية لغيره من المعبودات الباطلة.

إن الدول التى تبنت هذه النظرية قديماً وحديثاً، كانت أبعد ما تكون عن الدين، لقد اتخذت هذه النسبة ستاراً تحتمى به من غليان الشعوب، وتخفي خلفه حكماً استبدادياً ظالماً، فتارة يكون الحاكم إلها، أو نصف إله، وتارة يكون بشراً من نوع خاص يحكم باسم الإله وينوب عنه، إنه مبعوث العناية الإلهية لحكم البشر وإذلال البشر.

إن كل هذه الحالات كانت بعيدة عن الدين، وإن كانت صلتها وثيقة بالمعتقدات الباطلة، والدجل والشعوذة.

فأين الدين السليم من هذه المعتقدات والنظريات؟

ولنرجع إلى دولة الإسلام ولنتساءل: هل الحاكم في الدولة الإسلامية إله أم أنه نصف إله؟ وهل يحكم بتفويض من قبل الإله، فلا دخل للبشر في اختياره فضلا عن مساءلته؟

إن مؤسس الدولة الإسلامية وحاكمها الأول كان نبيا رسولا، فهل ادعى مرة واحدة مثل هذه الادعاءات، أم أنه أعلنها صريحة واضحة ﴿ **أنا بشر مثلكم يوحى إلى** ﴾ [سورة فصلت: آية رقم ٦].

لقد حرص النبى ﷺ على بيان ذلك، فهو بشر يأكل الطعام ويمشى في الأسواق، وكونه يتلقى الوحى من السماء، لا يعنى أنه فوق أحكام الشرع، إنه أعلم الناس بربه، وأتقى الناس له « إن اتقاكم وأعلمكم بالله أنا » (١).

والقرآن الكريم ينهى عن عبادة الأشخاص والطواغيت ويأمر بعبادة الله ﴿ **فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٢٥٦].

وينعى القرآن الكريم على السابقين عبادتهم لحكامهم، كفرعون الذى قال لقومه: ما علمت لكم من إله غيرى، فاستخف بهم وبعقولهم فأطاعوه فأصبحوا من الهالكين.

إن وجود أى شخص فوق نصوص الشرع، واعتبار إرادته هى القانون أمر خطير قد يؤدى إلى عبادة هذا الشخص من دون الله، وقد وصف الله قوما بأنهم ﴿ **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله** ﴾ [سورة التوبة: آية رقم ٣١].

لقد كان رسول الله ﷺ يجتهد برأيه فيما ليس فيه نص، فكان يصيب أحيانًا ويخطئ في أحيان أخرى فينزل الوحي منبها ومصححا.

لم يقل رسول الله أن إرادته هى القانون، وأن اجتهاده هو التشريع وإن لم يوافق النصوص، بل إنه كان يسارع إلى الرجوع وتدارك الخطأ، حتى أنه يعترف بالخبرات الإنسانية ولا يجحدها فيقول: « أنتم أعلم بأمور دنياكم » (٢).

ورسول الله ﷺ يطبق القانون على نفسه ويلتزم به لأنه أعلم الناس بربه، وأشدهم له خشية، فيعرض بدنه للقصاص، ويعرض أهله للقصاص، إنهم مخاطبون بأحكام الشرع فإن هم أخطاوا فلا مناص من

---

(١) متفق عليه – البخارى ك الايمان ب ١٣ قول النبى أنا أعلمكم بالله ح٢.

(٢) أخرجه مسلم – ك الفضائل – ب ٣٨ وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأى ح رقم ٢٣٦٣.

العقاب « والذى نفسى بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها »[1].

هل هذا الحكم الدينى القانونى يشبه من قريب أو بعيد صور الحكم التيوقراطى؟. هذا على الرغم من أن مؤسس هذه الدولة كان متصلا بالسماء عن طريق الوحى الإلهى، ومع ذلك كانت السلطة محكومة بهذه الضوابط حتى لا يحيد عن جادة الصواب.

وبعد وفاة النبى ﷺ وانقطاع وحى السماء، لم يعد هناك ما يربط السلطة بالسماء، قد أضحى اختيار الحاكم مسئولية جماعة المسلمين، كما أضحى تنفيذ شرع الله – الكتاب والسنة – مسئوليتهم جميعا.

إن الدولة الإسلامية دولة دينية، ولكنها ليست تيوقراطية.

ثانيا: الدولة الإسلامية دولة عقدية:

عرضنا آنفا نظرية العقد الاجتماعى، وبينا أن من أبرز الانتقادات التى وجهت إليها أن فرضية الاجتماع والتعاقد فرضية وهمية، فلا الأفراد اجتمعوا وتعاقدوا، ولا كانت حياتهم قبل التعاقد يقينا على ما قرره واضعوا النظرية.

وبنظرة ثاقبة إلى ما سبق ذكره من الحديث عن نشأة الدولة الإسلامية نجد أن هذه النشأة قد سبقها تعاقد حقيقى وفعلى، وأن هذا التعاقد قد أتى بثمرته التى هى دولة الإسلام بالمدينة.

إن الحديث عن بيعتى العقبة الأولى والثانية، وما كان فيهما من مداولات وقرارات يوضح بجلاء صورة هذا التعاقد.

إن الدولة الإسلامية لم تنشأ عرضا، بل سبقها تعاقد حقيقى تم بين رئيسها – النبى ﷺ – وبين ممثلى الشعب فيها– المجتمعون من الأنصار – على إرساء دعائم الدولة.

لقد أطلق على عملية التعاقد اصطلاح البيعة، وهى عقد حقيقى يتخذ شكلا معينا– المصافحة باليد مع التلفظ بعبارات الانقياد والتأييد – وقد اختار النبى ﷺ من بين المتعاقدين مجموعة تمثل باقى الأفراد الذين غابوا عن الاجتماع وتضمن انقيادهم وهؤلاء النواب هم النقباء[2].

---

(١) متفق عليه – البخارى ك الحدود – ب إقامة الحدود على الشريف والوضيع والباب الذى يليه كراهية الشفاعة فى الحد إذا رفع للسلطان ح رقم ٦٧٨٧– ٦٧٨٨ ومسلم ك الحدود ب قطع السارق الشريف وغيره ح رقم ١٦٨٨ – ١٦٨٩.

(٢) انظر أسماء النقباء وأسماء المتعاقدين فى المراجع المشار إليها سابقا ابن هشام ج ٢ ص ٢٧٢ وما بعدها – ابن سعد ج ١ ص ١٤٧ وما بعدها.

لقد صارت البيعة أصلاً معمولاً به في الدولة الإسلامية، فالنبى ﷺ يحرص على أن يبايع كل عضو يشارك بعد ذلك في بناء صرح الدولة، ولم تكن البيعة مقصورة على الرجال فقط، بل امتدت لتشمل النساء أيضا ﴿ **يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصينك في معروف، فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم** ﴾ [سورة الممتحنة: آية رقم ١٢].

ولكن بيعة النساء تختلف عن بيعة الرجال في بعض بنودها، فليس فيها قتال، وفي صورتها أيضا فليس فيها مصافحة.

ولقد تطورات البيعة بعد ذلك تطوراً كبيراً، فكانت بمثابة استفتاء شعبى في كثير من الأمور، ولقد حرص النبى ﷺ على أن يبايع المسلمين قبل القتال في غزوة الحديبية (١).

وصارت البيعة أصلاً لانتقال السلطة في الدولة الإسلامية وأخذت شكل الانتخاب في العصر الحديث، وسوف يأتى بيان ذلك في موضعه إن شاء الله.

ثالثا: صلة الدولة الإسلامية بالنظريات الأخرى:

هل هناك من صلة بين أصل نشأة الدولة الإسلامية وبين النظريات الأخرى في هذا الموضوع؟

لا شك أن الدولة الإسلامية نشأت نتيجة صراع دب بين أهل الإيمان وبين المشركين، كان الصراع في بدايته تعبيرا عن واقعة اختلاف فكرى عقائدى، ثم تبلور في صورة خلاف سياسى.

بدأ النبى ﷺ يدعو قومه إلى عبادة الله وحده لا شريك له ونبذ عبادة الأوثان، وكانت الدعوة تعتمد على الحجة والبرهان، ثم تطورت في أسلوبها لما أعرض عنها المشركون، فأخذ النبى ﷺ يعيب أصنامهم ويسفه أحلامهم وينذرهم عذاب يوم عظيم.

وقد رد المشركون هذه الدعوة بالقوة والتطاول والإيذاء، وتعرض المسلمون للأذى حتى كادوا يفتنون، فأمرهم النبى ﷺ بالهجرة فهاجر المسلمون وتركوا الديار، وتركوا الأهل والمال، ومع ذلك ظل المشركون يكيدون للدعوة، فعملوا على قتل النبى ﷺ ولكن الله نجاه من بغيهم وعدوانهم.

---

(١) عن سلمة بن الأكوع قال: بايعنا النبى ﷺ تحت الشجرة فقال لى: يا سلمة ألا تبايع؟ قلت: يارسول الله قد بايعت فى الأول قال: وفى الثانى. ح رقم ٧٢٠٨.

وعن يزيد بن أبي عبيد قال: قلت لسلمة: على أي شيء بايعتم النبي ﷺ يوم الحديبية؟ قال: على الموت ح رقم ٧٢٠٦.

البخاري - ك الأحكام ب ٤٣، ٤٤ ح رقم ٧٢٠٦ - ٧٢٠٨

صدر الإذن للمؤمنين في القتال لرد الظلم ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** ﴾ [سورة الحج: آية رقم ٣٩] وتطور بذلك الصراع ودان النصر للمؤمنين وتمكنوا من نشر الدعوة وتقوية الأمة ومدت الدولة الإسلامية، والدعوة الإسلامية كنفها على معظم المعمورة، لذا نجد أن الدولة الإسلامية قد نشأت وتطورت نتيجة صراع بين الكفر والإيمان، وكان للقوة دخل كبير في هذا الصراع (١).

خاتمة:

خصائص الدولة الإسلامية وغايتها:

تتميز الدولة الإسلامية بعدة خصائص تميزها عن غيرها من الدول.

- فالدولة الإسلامية دولة دينية، وقد سبق أن بينا ذلك وأكدنا أن كون الدولة الإسلامية دولة دينية لا يعني أنها دولة تيوقراطية.

- والدولة الإسلامية دولة عقدية، نشأت بناء على تعاقد حقيقي تم بين أفرادها وبين قائدها ومؤسسها الأول.

- والدولة الإسلامية دولة شرعية - قانونية - يخضع فيها الحاكم والمحكوم لحكم الشرع، ويترتب على ذلك نتائج هامة فيما يتعلق بالنظام الدستوري سنبينها بتفصيلها فيما بعد مثل:

وجوب التزام منهج الشورى.

إرساء دعائم الحق والعدل والمساواة، والحقوق والحريات.

وجوب السمع والطاعة على الأفراد في الدولة.

وجوب بذل المناصحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- والدولة الإسلامية دولة واحدة، بمعنى أن الإسلام كدين ودولة لا يجيز فكرة التعدد، لأنه ينتج عن التفرق والتشتت الذى نهى عنه الدين، وأمر بخلافه، وسوف نبين ذلك تفصيلا في موضعه إن شاء الله.

---

(١) وقد أمر الله تعالى المؤمنين بإعداد القوة ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم** ﴾ الأنفال ٦٠.

وهكذا كان لحقيقة التغلب والقوة، ولنظرية التطور التاريخي أو كون الدولة واقعة اختلاف سياسي دخل في نشأة الدولة الإسلامية.

- والدولة الإسلامية دولة عقائدية، تقوم على أساس عقائدى وهو توحيد الله عز وجل، والدخول في دينه والتزام شريعته، وهذه هى غاية الدولة الإسلامية، فهى لا تسعى إلى مجرد تحقيق رفاهية الأفراد، ونشر الأمن بينهم، والحفاظ على حرياتهم وحسب بل تسعى إلى عبادة الله وحده لا شريك له، ودعوة الناس للدخول في دين الله، وجهاد المعاندين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** ﴾ [آل عمران: آية رقم ١١٠].

﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز** ﴾ [الحديد : آية رقم ٢٥].

إن تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة هى الغاية التى ترمى إليها دولة قامت على أساس من الإيمان.

* * *

القسم الأول
الخلافة الإسلامية كنظام للحكم
بالمقارنة مع النظم المعاصرة

التعريف بنظام الحكم في الإسلام

نظام الحكم في الإسلام– كما هو واضح من مسماه – نظام يقوم على شريعة الإسلام، تنفيذاً وتطبيقاً، إنه يخدم شريعة الإسلام ويخضع لها، فهو يحكم بها، ويُحكم أيضا بها.

ويطلق على هذا النظام اسم الخلافة أو الإمامة.

وقد يختلط مفهوم الخلافة بمسميات أخرى كالولاية والإمارة والسلطان والملك حتى يعتقد البعض أنها مترادفات، وأنها ترمى جميعا إلى معنى واحد هو قيادة الأمة.

والحق أن للخلافة مدلول خاص لا يتطابق كثيراً مع هذه الألفاظ التى تفيد عموم الولاية، وإذا كانت الخلافة ولاية، فهى ولاية من نوع خاص كما سيتضح لنا فيما بعد.

معنى الولاية والإمارة والسلطان والملك:

الولاية تطلق ويراد بها النصرة، وتطلق على الإمارة والسلطان من ولى الشئ وولى عليه ولاية ووَلاية.

وذهب البعض إلى أنها – بالكسر – الإمارة، وبالفتح النصرة قال الزجاج: الولاية التى بمنزلة الإمارة مكسورة، ليفصل بين المعنيين.

ومن أسماء الله تعالى « الولى » وهو الناصر، وقيل: المتولى لأمور العالم والخلائق، القائم بها، ومن أسمائه عز وجل « الوالى » وهو مالك الأشياء جميعها، المتصرف فيها.

قال ابن الأثير: وكأن الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الولى [1].

(١) لسان العرب – ابن منظور – ج ٦ ص ٤٩٢٠ بتصرف ط دار المعارف.

والإمارة والإمرة كالولاية، والتأمير: تولية الإمارة، وأمير الأعمى قائده لأنه يملك أمره، والأمير: الملك لنفاذ أمره، وأولو الأمر: الرؤساء والعلماء (1).

والسلطان هو المتسلط، من السلاطة والقهر، والاسم سلطة. والسلطان الحجة والبرهان، والتسلط إطلاق السلطان. قال أبو بكر: في السلطان قولان: أحدهما أن يكون سمى سلطانا لتسليطه، والآخر أن يكون سمى سلطاناً لأنه حجة من حجج الله. ولذلك قيل للامراء سلاطين من تسلطهم، أو لأنهم الذين تقام بهم الحجة والحقوق (2).

والملك والملكوت هو العز والسلطان.

وملك الله تعالى وملكوته: سلطانه وعظمته.

ولفلان ملكوت العراق أى عزه وسلطانه وملكه.

والملك والمُلك والمليك والمالك: ذو الملك.

وملّك القوم فلاناً على أنفسهم وأملكوه: صيروه ملكاً (3).

وواضح أن هذه الألفاظ تفيد عموم القدرة والتدبير والتصرف لذا كان للمولى تبارك وتعالى كمالها، وكان للبشر منها ما يناسب قدرتهم.

معنى الخلافة: جاء في اللسان: واستخلف فلاناً من فلان: جعله مكانه. وخلف فلان فلانا إذا كان خليفتـه.

يقـال: خلفـه في قومه خـلافة ﴿ **وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي** ﴾ [سـورة الأعراف: آية رقم ١٤٢].

واستخلفته أنا: جعلته خليفتى.. واستخلفه: جعله خليفة.

والخليفة الذى يستخلف ممن قبله، والجمع خلائف وخلفاء.

والخلافة: الإمارة، وهى الخليفي، وفي حديث عمر « لولا الخليفى لأذنت » وهو مصدر يدل على الكثرة، يريد به كثرة اجتهاده في ضبط أمور الخلافة وتصريف أعنتها.

والخليفة: السلطان الأعظم، وقد يؤنث.

---

(1) لسان العرب ج1 ص ١٢٨ بتصرف ، وانظر: مختار الصحاح ط نظارة المعارف العمومية سنة ١٩٠٤م ص ٣٦.

(2) لسان العرب ج ٣ ص ٢٠٦٥.

(3) لسان العرب ج ٦ ص ٤٢٦٦.

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿ هو الذى جعلكم خلائف في الأرض ﴾ [سورة فاطر: آية رقم ٣٩] جعل أمة محمد خلائف كل الأمم، وقيل: خلائف في الأرض يخلف بعضكم بعضاً (١).

وواضح أن كلمة خلافة تشير إلى قيام شخص محل شخص آخر أو قيام جماعة مقام جماعة أخرى.

وليس في معنى الكلمة أية اشارة إلى ما جاء في معانى الألفاظ السابقة من القدرة والتصرف والتدبير.

ولقد ظهر في الفقه الإسلامى اتجاه يرى أن الخلافة نيابة عن الله تعالى(٢).

---

(١) لسان العرب ج ١ ص ١٢٣٥.

(٢) ذهب الأستاذ المودودى إلى أن الإنسان خليفة الله في الأرض، والمراد بالخلافة في الأرض خلافة حكومة الأرض ومملكتها، ففى الخلافة يتبدى معنى الحاكمية والسلطان باعتبار أنها خلافة إلهية ونيابة عن الحاكم الأعلى، فالإنسان هو خليفة الله في أرضه بما تحمله من أمانة التكليف ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً** ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

فلفظ الأمانة يوضح مفهوم الخلافة ومعناها، وكلا اللفظين يلقى الضوء على وضع الإنسان الصحيح بالنسبة إلى نظام العالم، فهو حاكم الأرض، لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله، بل هو حكم مفوض إليه **Delegated**

ومن ثم عبر الله عن سلطاته المفوضة إلى الإنسان بلفظ الأمانة، وعلى هذا سمى الله من يستخدم هذه السلطات المفوضة إليه من جانبه تعالى « خليفة » الحكومة الإسلامية ص ٨٧: ص ٩٣ ن المختار الإسلامى.

وعلى هذا الأساس أقام المودودى نظريته في الخلافة، فالله تعالى هو الخالق والسيد الحاكم، والذين يقومون بتنفيذ قانون السماء ما هم إلا نواب عن الحاكم الحقيقى، وهذا هو موقف أولى الأمر في الإسلام والذين وعدهم الله تعالى بالاستخلاف في الأرض ﴿ **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئا** ﴾ [النور: ٥٥].

وفي هذه الآية يبدو أمران عظيمان:

الأول: أن الإسلام يستعمل لفظ الخلافة بدل الحاكمية، وإذا كانت الحاكمية لله خاصة، فكل من قام بالحكم في الأرض وفق شريعة الإسلام يكون خليفة الحاكم الأعلى.

الثانى: أن الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف، ولم يحدد أحداً بعينه، فالمؤمنون كلهم خلفاء الله خلافة عامة، وهذه الخلافة العامة لا يختص بها فرد أو أسرة أو طبقة، بل كل مسلم خليفة، وهو مسئول أمام ربه، كما قال النبى ﷺ « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ثم ذكر الإمام والرجل العادى حتى المرأة والعبد.

(البخارى ك الأحكام ب ١ ح رقم ٧١٣٨، ومسلم ك الإمارة ب ٥ ح رقم ١٨٢٩).

ومن هنا يبدو أن الله قد خول المؤمنين حاكمية شعبية مقيدة بسلطة الله القاهرة وحكمه الذى لا يغلب، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين، وبيدهم يكون عزلها من منصبها، ومن هنا تبدو الصبغة الديمقراطية، وتزول شبهة الثيوقراطية.

فالخليفة نائب عن الأمة – مجموع الخلفاء عن الله – ليقودها بمقتضى شرع الله إلى ما فيه مصلحتها الدنيوية والأخروية فليس للخليفة، بل وليس لجميع الأمة الخروج على مقتضى الشرع وإلا زالت عنهم صفة الخلافة العامة، ولذلك فلو خرج الخليفة على =

قال الزجاج: جاز أن يقال للأئمة خلفاء الله في أرضه، بقول الله عز وجل « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض »[1].

ولكن هذا الاتجاه لقى معارضة شديدة، لأنه يتنافي مع كمال الله تعالى فالله تعالى حاضر لا يغيب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والخليفة هو من كان خلفاً عن غيره والمراد بالخليفة أنه خلف من كان قبله من الخلق، والخلف فيه مناسبة، كما كان أبو بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ ، لأنه خلفه على أمته بعد موته، وكما كان النبى ﷺ إذا سافر لحج أو عمرة أو غزوة يستخلف على المدينة من يكون خليفة له مدة معينة..

وقد ظن بعض القائلين الغالطين أن الخليفة عن الله مثل نائب الله وزعموا أن هذا بمعنى أن يكون الإنسان مستخلفا.

والله لا يجوز له خليفة، ولهذا لما قالوا لأبى بكر، يا خليفة الله قال: لست بخليفة الله، ولكنى خليفة رسول الله ﷺ وحسبى ذلك. بل هو سبحانه يكون خليفة لغيره، قال النبى ﷺ: « اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل.... ».

والخليفة إنما يكون عند عدم المستخلف بموت أو غيبة، ويكون لحاجة المستخلف إلى الاستخلاف، وكل هذه المعانى منتفية في حق الله تعالى وهو منزه عنها، فإنه حي قيوم شهيد لا يموت ولا يغيب.

= مقتضى الشرع وجب الخروج عليه على جميع الأمة.

(بتصرف من كتاب نظرية الإسلام السياسية ص ١٧ : ص ٢٥).

وقد رتب الدكتور القطب طبلية على هذه النظرية نتائج منها:

أن وعد الله الذين آمنوا بالاستخلاف وعداً عاماً يشمل جميع المكلفين فلا يمكن تخصيصه واعتباره خاصاً بالرجال دون النساء، وعلى هذا فإن حق التصويت يكون ثابتاً لكل بالغ عاقل ذكراً كان أو أنثى.

وهذا العام الذى جاءت به الآية الكريمة يقيده الخاص الذى جاء في الحديث « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » أخرجه البخارى ك الفتن ح رقم ٧٠٩٩.

والقاعدة أن تقييد الخاص للعام يكون في أضيق الحدود فلا تحرم المرأة في نطاق الحقوق السياسية – فيما يرى – إلا من رئاسة الدولة، وكذلك من رئاسة الوزراء في النظام البرلمانى.

(د. القطب طبلية – الوسيط في النظم الإسلامية – الحلقة الثالثة: الإسلام والدولة ص٤٥ ط أولى سنة ١٩٨٢م ن دار الاتحاد العربى).

(١) لسان العرب جـ ٢ ص ١٢٣٥.

ولا يجوز أن يكون أحد خلفاً منه، ولا يقوم مقامه، لأنه لا سمى له ولا كفء له، فمن جعل له خليفة فهو مشرك به[1].

معنى الإمامة: جاء في لسان العرب:[2] أم القوم وأم بهم: تقدمهم، وهى الإمامة.

والإمام: كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين.

قال الجوهرى: الإمام الذى يقتدى به، وجمعه أيمة.

وإمام كل شئ قيمه، والمصلح له، والقرآن إمام المسلمين، وسيدنا محمد ﷺ إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم.

وهذا أيم من هذا وأوم من هذا أى أحسن إمامة منه.

ويقال: فلان حسن الإمة: أى حسن القيام بإمامته إذا صلى بنا. والإمام: المثال.

والإمام: الخيط الذى يمد على البناء فيبنى عليه ويسوى عليه.

والدليل إمام السفر.

وقال الراغب: الإمام: المؤتم به، إنسانا كان يقتدى بقوله أو فعله، أو كتاباً أو غير ذلك، محقاً كان أو مبطلاً [3].

ويلاحظ أن كلمة الإمامة قد وردت في أكثر آيات الكتاب دالة على الهداية إلى الخير، ولكنها استعملت أيضا على أنها تفيد معنى الشر، ولهذا قال صاحب اللسان: الإمام كل من ائتم به قوم، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين، وكذلك قال الراغب: الإمام المؤتم به محقاً كان أو مبطلاً.

ولكن الكلمة إذا أطلقت فإنها تفيد معنى الهداية إلى الخير، كما في قوله تعالى ﴿ **إني جاعلك للناس إمامًا** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ١٢٤] وقوله ﴿ **وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا** ﴾ [سورة السجدة: آية رقم ٢٤] [4]، أما حين يراد بها معنى الشر فإنها تأتي مقيدة به كما في قوله تعالى ﴿ **فقاتلوا أئمة الكفر** ﴾ [سورة التوبة: آية رقم ١٢][5].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية – جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى – المجلد الخامس والثلاثون طبع باشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين ص ٤٣– ٤٥

(٢) ابن منظور ج ١ ص ١٣٣.

(٣) الراغب الأصفهانى – المفردات في غريب القرآن ص ٢٤ ن دار المعرفة – بيروت .

(٤) وانظر الآية الخامسة من سورة القصص.

(٥) وانظر الآية رقم ٤١ من سورة القصص.

وإذا كان القرآن الكريم قد وصف الأنبياء والهداة المتقين بأنهم أئمة فلعل اطلاق اسم الإمامة على نظام الحكم الإسلامى يتضمن الاشارة إلى أن هذا النظام نظام هداية ورشاد.

إن لفظ الإمامة يعنى الاقتداء والاتباع الواجب على جميع الأمة للإمام القائد الذى يمسك بزمام الأمور، فهو إمام الصلاة، وإمام الحجيج، وإمام المجاهدين ....

ولفظ الخلافة يعنى حلول الإمام - الخليفة - محل رسول الله ﷺ في قيادة الأمة، إنه يقوم في مقام النبى ﷺ في كل شئ ما عدا تلقى الوحى الذى هو من خصائص النبوة.

إن بين الاسمين صلة وثيقة تجمع بينهما، إنهما يرميان في الشرع والاصطلاح إلى معنى واحد هو قيادة الأمة الإسلامية بشرع الله تعالى، تأسياً واقتداء برسول الله ﷺ، وخلافة عنه.

لقد تعددت التعريفات التى أطلقها الفقهاء على الخلافة - الإمامة - وإن كانت جميعها ترمى إلى هذا المعنى الذى أشرنا إليه، وسوف نذكر بعض هذه التعريفات على سبيل المثال:

١ - الإمامة رياسة تامة، وزعامة تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا [(١)].

٢- رياسة عامة لشخص مخصوص بحكم الشرع، ليس فوقها يد[(٢)].

٣- الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به [(٣)].

٤- حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها- إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة - فهى في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به [(٤)].

وواضح أن كل هذه التعريفات قد ركزت على أمور هامة تميز الخلافة كنظام للحكم عن غيرها. من هذه الأمور:

١ - عموم الولاية. فهى رياسة عامة وتامة تتعلق بالخاصة والعامة وهى حمل للكافة.

وفي هذا العموم اشارة إلى وحدة الخلافة، فولاية الخلافة عامة على دار الإسلام.

---

(١) الجوينى - غياث الأمم فى التياث الظلم ص ١٥ - ط أولى سنة ١٤٠٠هـ - ن دار الدعوة بالاسكندرية - تحقيق د. مصطفى حلمى، ود. فؤاد عبد المنعم.

(٢) أحمد بن يحيى المرتضى - البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأنصار ج ٥ ص ٣٧٤ نقلاً عن كتاب الدكتور القطب طبلية - المرجع السابق.

(٣) الماوردى - الأحكام السلطانية ص ٥ - ن دار الفكر - ط سنة ١٨٩٣م.

(٤) ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون ص ١٩١. ن دار القلم - بيروت - ط خامسة سنة ١٩٨٤م.

٢- عموم الغاية. فغايتها حفظ الدين - حراسة الدين - وسياسة الأمة به أو سياسة الدنيا به.

وفي هذا العموم اشارة إلى أن اختصاصات الخليفة عامة، تجمع بين أمور الدين والدنيا.

٣- القيام مقام صاحب الشرع في قيادة الأمة به، فهى خلافة النبوة على حد تعبير الماوردى، أو خلافة عن صاحب الشرع على حد تعبير ابن خلدون.

٤- تنفيذ الشرع الإسلامى، فهى تحكم بشرع الله، وتُحكم به، فلا يجوز الخروج عليه بحال، فهى رياسة عامة بحكم الشرع، وهى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى.

وعلى هذا فالخلافة - الإمامة - هى الحكومة الإسلامية الشرعية. أو بعبارة تعين المعنى وتحدده هى الحكومة التى تكون الشريعة الإسلامية قانونها الأكبر - الدستور - وقانونها العادى، والتى تستمد سند شرعيتها من الشريعة، والتى يخضع لسلطانها كل المسلمين على الإقليم الإسلامى الكبير.

وإذا كانت الإمامة تساوى الخلافة عند أهل السنة، فإن الشيعة يذهبون إلى أن الإمامة أخص من الخلافة فهى أكمل لأن الإمام عندهم هو صاحب الحق الشرعى في ولاية أمر المسلمين، سواء تولى بالفعل أم لا، أما الخليفة فهو صاحب السلطة الفعلية، أما إذا تولى الإمام السلطة فعلا، فهو إمام وخليفة كما عند أهل السنة [١].

الخلافة الصحيحة والخلافة الناقصة:

من الجدير بالذكر أن نميز في هذا الصدد بين نظام الخلافة الصحيحة أو خلافة النبوة، وبين نظام الخلافة الناقصة أو خلافة الملك لأن عدم التمييز بين النظامين يسبب خلطاً ووهماً، مما يساعد على عدم فهم طبيعة النظام الذى نحن بصدده.

وهذا التمييز ليس بدعاً، فقد وردت به النصوص، وأجمع عليه المسلمون، قال رسول الله ﷺ خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتى الله ملكه - الملك - من يشاء [٢].

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن خلافة الخلفاء الراشدين هى خلافة النبوة، وأن من بعدهم من الخلفاء كانوا ملوكا، أو بتعبير أدق خلافتهم خلافة ملك.

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس - النظريات السياسية الإسلامية ص ١٠٨ ن دار المعارف.

(٢) أبو داود ك السنة ب ٨، والترمذى ك الفتن ب ٤٨ ح ٢٢٢٦ وحسنه، وأحمد ج٤ ص ٢٧٣، ج٥ ص ٤٤، ٥٠ ونقل المروزى عن أحمد أنه حديث صحيح.

وخلافة الملك خلافة ناقصة، أو هى خلافة ضرورة، يقبلها المسلمون حين يعجزون عن تحقيق الخلافة الراشدة، وهذا يكون لنقص في الراعى والرعية جميعا، فإنه كما تكونون يولى عليكم.

وقد استفاض وتقرر ما قد أمر به النبى ﷺ من طاعة الأمراء في غير معصية الله، ومناصحتهم، والصبر عليهم في حكمهم، وقسمهم، والغزو معهم، والصلاة خلفهم، ونحو ذلك من متابعتهم في الحسنات التى لا يقوم بها إلا هم، فإنه من باب التعاون على البر والتقوى، وما نهى عنه من تصديقهم بكذبهم وإعانتهم على ظلمهم وطاعتهم في معصية الله، ونحو ذلك مما هو من باب التعاون على الإثم والعدوان (١).

وخلافة الملك غير جائزة في الأصل، وذلك لأن خلافة النبوة واجبة، وقد قال النبى ﷺ « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة ».

بعد قوله « فإنه من يعش منكم بعدى فيسرى اختلافًا كثيرًا » (٢).

فهذا أمر وحض على لزوم سنة الخلفاء الراشدين، وأمر بالاستمساك بها، وتحذير من المحدثات المخالفة لها، وهذا الأمر والنهى من النبى ﷺ دليل بين في الوجوب (٣).

وأيضا فكون النبي ﷺ استاء للملك بعد خلافة النبوة دليل على أنه متضمن ترك بعض الدين الواجب (٤).

إن أساس نظام الخلافة الناقصة كما سبق أن بينا هو فكرة الضرورة فالضرورة تجعل المحظور جائزًا، فحكومة الخلافة الناقصة جائزة طالما أنها تمثل أخف الضررين، فقيام حكومة خلافة ناقصة أخف ضررًا من غياب كامل للحكومة الإسلامية – للخلافة الصحيحة.

ومعلوم أن الضرورة تقدر بقدرها، وينبنى على ذلك أمران:

الأول: أن تلتزم الحكومة الناقصة بتطبيق كل قواعد الحكومة الصحيحة التى لا تعطلها الضرورة.

---

(١) ابن تيمية – مجموع الفتاوى – ج ٣٥ ص ٢٠– ٢١.

(٢) أخرجه الأربعة إلا النسائى، وأخرجه أحمد ١٢٦/٤ والدارمى فى المقدمة ب ١٥ وأبو داود ك ٣٩ السنة – ب ٥، وابن ماجة– المقدمة ب ٦ ح رقم ٤٢ والترمذي ك العلم – ب ١٦ ح رقم ٢٨١٦ وقال: حديث حسن صحيح ج ٤ ص ١٤٩.

(٣) ابن تيمية – مجموع الفتاوى – ج ٣٥ ص ٢٢.

(٤) ابن تيمية – المرجع السابق، أشار إلى رواية أبى بكرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ استاء للرؤيا، وقال: خلافة نبوة ثم يؤتى الله الملك من يشاء ص ٢٢.

الثاني: أن الحكومة الناقصة لا تستمر إلا طالما وجدت حالة الضرورة التي سببتها فقط، وتزول بزوال هذه الضرورة [1].

ومن الضرورات التى تفرض الخلافة الناقصة:

- التغلب وهو أن يفرض شخص أو جماعة سيطرتهم بالقوة.
- وغياب مستوفي الشروط، فيضطر الناخبون لاختيار من لم تتوفر فيه الشروط كاملة [2].

والخلافة الناقصة ليست ملكاً خالصاً، كالملك الطبيعى الذى هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والملك السياسى الذى هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وليست خلافة كاملة راشدة – خلافة نبوة – وإنما هى مزيج بين الخلافة والملك، لأجل ذلك كانت تسميتها خلافة ملك.

ويجوز تسمية من بعد الراشدين خلفاء، وإن كانوا ملوكاً، ولم يكونوا خلفاء الأنبياء بدليل قول النبى ﷺ: « .... وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول» [3] فقوله « فتكثر » دليل على من سوى الراشدين فإنهم لو يكونوا كثيراً، وقوله « فوا ببيعة الأول فالأول » دل على أنهم يختلفون، والراشدون لم يختلفوا [4].

وأصرح من ذلك قول النبى ﷺ « إن هذا الأمر لا ينقضى حتى يمضى فيهم أثنا عشر خليفة »[5]، والراشدون كانوا أربعة.

وفي الأثر أن عمر بن الخطاب سأل سلمان الفارسى: أملك أنا أم خليفة؟ فقال سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة.

وفي رواية أخرى أن عمر قال: والله ما أدرى أخليفة أنا أم ملك؟

فقيل له: أن الخليفة لا يأخذ إلا حقا، ولا يضعه إلا في حق [6].

---

(١) د. عبد الرزاق السنهورى – فقه الخلافة وتطورها – ص ٢٥٨ ترجمة عن الأصل الفرنسي قامت بها ابنته الدكتورة نادية، ونشرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٩م وقد عرض سيادته لفكرة الخلافة الناقصة عرضاً وافياً، وقد تصرفنا في النقل عنه.

(٢) سوف يتضح ذلك تفصيلا في مباحث القسم الثانى من هذه الرسالة.

(٣) مسلم ك الإمارة – ب ١٠ الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول ح رقم ١٨٤٢.

(٤) ابن تيمية – مجموع الفتاوى ج ٣٥ ص ٢٠.

(٥) مسلم ك الإمارة – ب ١ الناس تبع لقريش ح رقم ١٨٢١ وما بعده.

(٦) ابن سعد – الطبقات الكبرى ج ٣ قسم ١ ص ٢٢١.

وفي اسناده الواقدى وهو ضعيف الحديث، إمام في المغازى والتاريخ.

ومما هو جديد بالذكر أننا نحاول في هذه الدراسة أن نتناول نظام الخلافة الصحيحة دون نظام الخلافة الناقصة، وهذا لا يعنى أننا لا نشير في بعض الأحيان إلى نظام الخلافة الناقصة، إن نظام الخلافة الصحيحة هو المثل الأعلى الذى نصبو إليه، ونطمع في تحقيقه، إنه النظام الذى وعد الله به المؤمنين الذين استكملوا الإيمان بالعمل الصالح، إنه النظام الذى أسسه النبى ﷺ وأرسى قواعده، وبلغ الذروة في عهد خلفائه الراشدين، وما تحقيقه ببعيد، وما ذلك على الله بعزيز.

« تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ماشاء الله أن يكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرياً فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة » [1].

* * *

(١) أخرجه أحمد فى المسند ٢٧٣/٤.

قال الهيثمى: رواه أحمد والبزار أتم منه والطبرانى ببعضه فى الأوسط ورجاله ثقات. مجمع الزوائد ١٨٩/٥ والحديث صححه الألبانى فى سلسلة الأحاديث الصحيحه ج١ ص ٨ ح رقم (٥).

الباب الأول

الخلافة ووحدة المسلمين

لقد كانت الخلافة المظهر الطبيعي لوحدة المسلمين وتماسكهم حيث يلتف المسلمون حول قائد واحد مطاع، يخلف النبي ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

وكذلك كانت الخلافة سببا رئيسياً في تفرق المسلمين فكرياً وعقائدياً، فأعظم خلاف وقع بين الأمة الإسلامية خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة [1].

لأجل هذين فإن دراستنا في هذا الباب سوف تتجه إلى هاتين الوجهتين:

الوحدة الإسلامية وموقع الخلافة منها.

الاختلاف حول الخلافة، أو بمعنى أدق الفرق الإسلامية والخلافة.

وعلى هذا ينقسم هذا الباب إلى فصلين:

الأول: الوحدة الإسلامية وموقع الخلافة منها.

الثاني: الفرق الإسلامية والخلافة.

* * *

---

(١) الشهرستاني – الملل والنحل ص ٢٥.

مطبوع بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري ن مكتبة السلام العالمية.

الفصل

الأول

الوحدة الإسلامية
وموقع الخلافة منها

نبدأ هذا الفصل بتمهيد حول واقع المسلمين بين الوحدة والفرقة.

ثم نقسم الفصل إلى مبحثين:

نتحدث في الأول عن:

ضرورة الوحدة وعناصرها وموقع الخلافة منها.

ونتحدث في المبحث الثاني عن:

مستقبل الوحدة الإسلامية.

تمهيد:

رأينا كيف قام رسول الله ﷺ بإرساء دعائم الدولة الإسلامية بالمدينة، وكيف ربط بين الأفراد برباط الأخوة، ورأينا كيف كانت الدولة الناشئة تسعى لتحقيق هدفها السامي بالمجاهدة في سبيل نشر دين الله وإخرج الناس من الظلمات إلى النور.

لقد نجح المسلمون إلى حد بعيد في تحقيق هذا الهدف، فانتشر الإسلام ودخل الناس في دين الله أفواجا، وامتن الله على المسلمين فأكمل لهم الدين ورضيه لهم، وأتم عليهم نعمه ظاهرة وباطنة.

التحق الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه بالرفيق الأعلى، وترك المسلمين في فتنة عظيمة، فقد ارتد عن الإسلام بعض من دخلوا فيه، ومنع بعضهم زكاة أموالهم، وشعر المسلمون بفراغ عظيم، ولكن الله تداركهم بلطفه، فاختاروا من بينهم من يخلف النبى ﷺ في قيادة الأمة.

قابل المسلمون هذه الفتنة بعزم لا يلين، وقاتل المسلمون في سبيل دولتهم ووحدتهم المرتدين والمارقين حتى قضوا على الفتنة، وعاد المارقون إلى حظيرة الإسلام.

قام المسلمون بواجبهم في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والدعوة إلى سبيل الله، وفتح الله عليهم البلدان، وفتح لهم القلوب، فانتشر الدين واتسعت رقعة الدولة الإسلامية اتساعاً عظيماً.

ولكن الفتنة ما لبثت أن أطلت برأسها، ودبت الخلافات في الدولة الفتية، وقتل خليفة المسلمين مظلوماً، وانقسم المسلمون إلى فريقين، ودب بينهم القتال وتوقفت الفتوح، حتى قيض الله لهذه الأمة من جمع شتاتها وأصلح بين الفئتين المتقاتلتين فيها، فاجتمع المسلمون بعد شتات، وعادت للدولة وحدتها، ولكن المسلمين فقدوا خلافتهم الراشدة، ودخلوا مرحلة الملك العضوض، وبالرغم من ذلك فقد ظلت الدولة الإسلامية موحدة قوية، واستمر المسلمون في نشر رسالة الإسلام حتى حل الوهن بالخلافة، وصار الوزراء والأمراء يتحكمون في مصير الدولة، فتوقفت الفتوح، وصار كل أمير يستقل بما تحت يديه من بلاد المسلمين، ولم يعد للخلافة إلا الاسم، وصارت بلاد المسلمين معرضة للغزو حتى استولى الصليبيون على بيت المقدس، واستولى المغول على عاصمة الخلافة، ولم ينجح المسلمون في صد هذا العدوان إلا عن طريق الوحدة، وإن كانت الوحدة غير كاملة.

لقد كانت أخر مظاهر الفرقة تقسيم الدويلات الإسلامية بين دول أوروبا، وإلغاء الخلافة العثمانية.

لقد هونت الفرقة من أمر المسلمين، وجعلتهم حجة على الإسلام لا له وعاد الإسلام غريبا كما بدأ غريبا، وأى غربة للإسلام أشد من أن تحارب جماعة من المسلمين أخرى من غير جرم، وأى غربة للإسلام أشد من أن من يدعو إلى الوحدة الإسلامية تكون دعوته غريبة وصوته منكراً كأنه يهاجم الإسلام، وفي كل الأحوال تكون دعوته صرخة في واد [1].

* * *

(١) الشيخ محمد أبو زهرة – الوحدة الإسلامية ص ٣ المقدمة ن دار الفكر العربي.

المبحث الأول:

عناصر الوحدة وموقع الخلافة منها

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين :

الأول: ضرورة الوحدة وعناصرها. **الثاني**: الخلافة أساس الوحدة.

المطلب الأول:

ضرورة الوحدة.... عناصرها

ضرورة الوحدة:

بعد أن استعرضنا بإيجاز حال المسلمين مع الوحدة والفرقة، لا شك أن العاقل يرى أن الوحدة ضرورة واجبة يوجبها العقل، وأن الفرقة داء قاتل يرفضه العقل، فالوحدة قوة، والفرقة ضعف، الوحدة أمان والفرقة هلكة.

والنصوص الشرعية تحث المسلمين على الوحدة حول كتاب الله عز وجل، وشرعه ومنهاجه، خلف إمام المسلمين وإن جار، ضمن جماعة المسلمين، السواد الأعظم.

قال تعالى ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا. واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا..**

ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم ﴾ [سورة آل عمران: آية رقم ١٠٣ – ١٠٥].

فنحن جميعا مأمورون بالتمسك بحبل الله المتين، بالعروة الوثقى التى لا تنفصم، بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ في إطار جماعة المسلمين، التى من شذ عنها شذ إلى النار[1].

---

(١) ذكر ابن جرير فى تفسير حبل الله أقوال عديدة عن فقهاء السلف منها: الجماعة وكتاب الله – وعهد الله وأمره – الإسلام– الإخلاص. جامع البيان تأويل آى القرآن ج٧ ص ٧١ وما بعدها – ن دار المعارف.

نحن جميعا مطالبون بأن نتعلم من ماضينا حتى نعمل في حاضرنا ولمستقبلنا، بأن نلجأ إلى الله تعالى نطلب منه أن يمن علينا بالتآلف والتآزر، وأن يجنبنا العداوة والبغضاء فهو سبحانه أهل ذلك والقادر عليه **﴿ لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم ﴾** [سورة الأنفال: آية رقم ٦٣].

نحن جميعا مطالبون بأن نأخذ بأسباب الوحدة، وأن نعمل على نبذ الفرقة والاختلاف، حتى لا نكون كأولئك الذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات من ربهم.

﴿ ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ﴾ [سورة الروم: آية رقم ٣٢].

ورسول الله ﷺ مؤسس الدولة يدعو إلى الوحدة ويحث عليها، ويحذر من الفرقة، فعبادة الله وحده لا شريك له، والاعتصام بحبل الله المتين، ومناصحة ولاة الأمور، ولزوم جماعة المسلمين كلها أركان يقوم عليها صرح الدولة الإسلامية الواحدة.

« إن الله يرضى لكم ثلاثا... يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا، وأن تناصحوا من ولى الله أمركم »[١].

« ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصحية للمسلمين، ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم »[٢].

« من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه »[٣] فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنًا من كان »[٤].

---

(١) مسلم ك الأقضية – ب النهى عن كثرة المسائل ح رقم ١٧١٥ – وأحمد ٣٦٧/٢ ومالك– الموطأ – ك الكلام ح ٢٠ ص ٦١٢ – والبغوى – شرح السنة ج١ ص ٢٠٢ ح ١٠١.

(٢) الترمذى ك العلم – ب الحث على تبليغ السماع ح رقم ٢٦٥٩ وقال حسن صحيح، ابن ماجه – المقدمة – ب من بلغ علما ح رقم ٢٣٢.

البغوى – شرح السنة ج ١ ص ٢٣٦ ح رقم ١١٢ – أول كتاب العلم.

(٣) مسلم – ك الإمارة – ب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع ح رقم ١٨٥٢– ٦٠.

(٤) مسلم – ك الإمارة – ب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع ح رقم ١٨٥٢ – ٥٩ – وراجع أبواب صحيح مسلم رقم ١٠–١٤–١٥–١٦.

عناصر الوحدة:

تتألف الوحدة الإسلامية من عناصر مترابطة مستساغة، فرب العالمين واحد لا إله غيره ولا شريك له، وأصل البشر واحد، ودين الله واحد، فالمؤمنون جميعاً أخوة يحبون في الله، ويبغضون في الله، يوالون المؤمنين من دون الكافرين ﴿ **الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات** ﴾ [سورة البقرة: آية ٢٥٧].

﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم** ﴾ [سورة المائدة: آية ٥١].

– **وحدة المعبود** : ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله** ﴾ [سورة محمد: آية ١٩].

من البديهيات المسلمة لمن كان له قلب يعي أن الكون لم يخلق عبثا، ولم يوجد بمحض الصدفة، بل إن له خالقاً يقوم على أمره، وقد تبدى الخالق لمخلوقاته، فعرفهم بنفسه، وأشهدهم على ربوبيته، وأرسل إليهم رسلا منهم يدعون إليه وسخر لهم ما في الكون ليتفرغوا لعبادته وحده لا شريك له، ووعد المؤمنين منهم بجنات النعيم، وتوعد المخالفين بالعذاب الأليم.

– **وحدة الأصل البشرى**: ﴿ **يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيرًا نساء** ﴾ [سورة النساء: آية ١].

﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ [سورة الحجرات: آية ١٣].

إذا كان أصل البشر واحداً فلا تمايز بينهم، ولا فضل لأحدهم على الآخرين إلا باتباع المنهج الذي ارتضاه الله، فلا ينبغى لهم إلا أن يتألفوا ويتعارفوا.

– **وحدة الدين**: إذا كان الرب المعبود واحداً لا شريك له، وكانت عبادته واجبة على الناس جميعا، فإن دين الله لا يكون إلا واحداً، فالدين هو عبادة الله وحده بما شرع وإذا كانت الرسالات قد تتابعت لهداية الناس إلى عبادة الله وحده فإن الرسالات جميعا قد عبرت عن دين واحد هو دين الإسلام الذى ارتضاه الله تعالى ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ [سورة آل عمران: آية ١٩].

﴿ **ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت** ﴾ [سورة النحل: آية ٣٦].

ولا يقدح في وحدة الدين أن تختلف الشرائع وتتطور تبعا لظروف تقتضيها سنة الله تعالى في خلقه. « الأنبياء أخوة من علات، أمهاتهم شتى ودينهم واحدة » (١).

(١) مسلم – ك الفضائل فضائل عيسى بن مريم ح رقم ٢٣٦٥.

وقد ختم الله تعالى الرسالات برسالة خالدة تضمنت شريعة مرنة صالحة لقيادة الناس في كل زمان ومكان، وقد نسخت هذه الرسالة الرسالات والشرائع السابقة، فهي رسالة الإسلام، بها تم صرح الدين واكتمل ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾ [سورة المائدة: آية ٣].

فالمؤمنون جميعا أخوة متحابون، ولاؤهم لدين الله، وعداؤهم لأعداء الله، تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، فلا يحل لهم أن يتفرقوا أو يتشتتوا، أو يجتمعوا على غير هذا الدين إنهم جسد واحد، بنيان مرصوص، وحدة واحدة.

الأخوة أساس الوحدة: (١)

لم يعتبر الإسلام في تكوين الدولة الجنسية ولا العنصرية، بل ربط بين أفراد الدولة برابطة سامية ألا وهي رابطة الفكرة والمبدأ فوحد بين الجميع بالفكرة والعقيدة فصارت العقيدة هي الوحدة المشتركة بينهم، والروح السارية فيهم هي الوحدة المشتركة نفسها، قررها القرآن الكريم ﴿ **إنما المؤمنون أخوة** ﴾ [سورة الحجرات: آية ١٠] وقررها رسول الله ﷺ « المسلم أخو المسلم » (٢).

قررت الأخوة الدينية بين المسلمين على أنها شأن طبيعي من شئون المؤمنين يتحقق من تلقاء نفسه بمجرد الإيمان، ويستتبع جميع آثاره من حقوق وواجبات، وليست وصية يوصيهم بها، لا تكليفاً جديداً يطلب تحقيقه بعد الإيمان.

وقد غلبت أخوة الإيمان كل صلة سواها حتى صلة النسب، فنسى المؤمن قبيلته، وخرج على عشيرته، وخاصم الولد أباه، وقاتل الأخ أخاه.

﴿ **لا تَجِدُ قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا أباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم** ﴾ [سورة المجادلة : آية ٢٢].

كما اصطلح بها المختصمون، واجتمع عليها المتفرقون، فنسيت عداوات الجاهلية وأصبحت صلة النسب عارية عن الفائدة إذا تجردت عن أخوة الإيمان فلا يرث غير المسلم المسلم ولو كان أباه أو أخاه.

وربطت هذه الأخوة بين قلوب المسلمين حتى أصبحوا أسرة واحدة كبرى يفرح المسلم لفرح أخيه ويحزن لحزنه، ويمد يد المعونة إليه ويرشده وينصح له ويعامله بما يحب أن يعامل به.

هذه هي الأخوة الدينية التي اعتبرها الإسلام بين المسلمين كأساس من أسس دولتهم وجماعتهم.

---

(١) الشيخ محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة ص ٤٣٣ وما بعدها ن دار الشروق بتصرف.

(٢) مسلم ك البر والصلة رقم ٢٥٦٤

المطلب الثانى
الخلافة أساس الوحدة

مما لا شك فيه أن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين الخلافة والوحدة لأن تشتت المسلمين في دويلات عديدة، لكل منها نظامها الحاكم نوع من التفرق والاختلاف لا يؤمن معه التنازع والشقاق لقد كانت الخلافة جامعة للوحدة الإسلامية على مر العصور، يلتف المسلمون حول خليفتهم يسمعون له ويطيعون.

يقول الشيخ أبو زهرة: ولعل الفضل في بقاء الوحدة هو ما سمى في التاريخ الإسلامى الجماعة وقد كانت الجماعة تلتف حول من تسميه خليفة أو تسميه أمير المؤمنين سواء أكان قد تولى بشروط الخلافة النبوية، أم تولاها باسم السلطان والملك وجبت طاعته.

ومهما تكن الأسماء، فإن اسم الخلافة كان له دخل كبير في بقاء الوحدة الإسلامية، ولو لم يكن العدل هو الذى يحكمها ويسيطر عليها (١).

وإذا ما تتبعنا أحاديث رسول الله ﷺ التى تحث على لزوم الجماعة، وجدنا أن بعض هذه الأحاديث يربط بين الجماعة وبين عبادة الله وحده لا شريك له، وإخلاص العمل له، وبين مناصحة ولاة الأمور، فعبادة الله وحده لا شريك له لا يكتفى فيها بالجانب الفردى – السلبى – وإنما ينبغى أن ترتبط بجماعة المسلمين وإمامهم فالصلاة في جماعة، وإمامة الصلاة فرع من الإمامة العامة.

ومناصحة ولاة الأمور، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وطاعتهم فيما ليس بمعصية، ومعاونتهم ونصرتهم مما يحفظ على المجتمع المسلم وحدته.

وجماعة المسلمين وإمامهم عصمة للمؤمن تحميه من شرور الفتن، وقد أمر النبى ﷺ حذيفة بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم، فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام فلا مناص من الاعتزال وعدم المشاركة.

---

(١) الوحدة الإسلامية ص ١٥١ ن دار الفكر العربى.

(٢) البخارى ك الفتن – ب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة ح رقم ٧٠٨٤ ومسلم ك الإمارة – ب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن ح رقم ١٨٤٧.

ولزوم الطاعة والجماعة واجب على المسلمين، وإن جار الإمام ومنع الحقوق وخرج عن منهاج الخلافة الراشدة، لأن المحافظة على وحدة المسلمين وتماسكهم مع هذا الظلم أولى من تنازعهم وتقاتلهم، ولأن وسائل منع الظلم كثيرة لا تقتصر على التنازع والتفرق والمقاتلة، فالمناصحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والامتناع عن الطاعة في معصية الله، والدعاء للإمام بالصلاح، وسائل فعالة في الإصلاح، أما الخروج والقتال والتنازع فلا خير من ورائه، وما يحدث في الفتنة من تفكك وانحلال وسفك دماء وأكل أموال الناس بالباطل أعظم حرمة عند الله وأشد ضرراً بالمسلمين.

ولهذا جاءت الأوامر النبوية صريحة واضحة:

« اسمعوا واطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم »[1].

« تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع »[2].

« من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية »[3].

« ومن أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه »[4].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في أخر أبواب هذا البحث[*].

البيعة عند الفتنة:

رأينا كيف حرص الإسلام على وحدة المسلمين وجماعتهم، وكيف حث المسلمين على

---

(١) مسلم ك الإمارة – ب في طاعة الأمراء وأن منعوا الحقوق ح رقم ١٨٤٦.

(٢) مسلم ك الإمارة – ب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر ح رقم ١٨٤٧– ٥٢.

(٣) مسلم ك الإمارة – ب الأمر بلزوم الجماعة ح رقم ١٨٥١ وفيه قصة:

« جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان، زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتك لأجلس أتيتك لأحدثك حديثا سمعت رسول الله ﷺ يقول: من خلع يداً من طاعة... الحديث.

(٤) مسلم ك الإمارة – ب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع ح رقم ١٨٥٢.

(*) حدود سلطات الخليفة ومسئوليته – الفصل الثاني – مسئولية الخليفة ص٤٣٣ وما بعدها.

وانظر في تفصيل حكم الجماعة: د. يحيى اسماعيل – منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص ٣٧: ص ١٥٤.

الاعتصام بحبل الله والالتفاف حول إمام المسلمين وجماعتهم، وكيف أمرهم بالصبر على عسف الولاة وجورهم دون خروج عليهم وذلك حفاظا على الوحدة والجماعة ودرءاً للفتنة.

وقد حرص كثير من السلف رضوان الله عليهم على إخماد نار الفتنة بعدم المشاركة فيها وهذا هو الذى أمر به النبى ﷺ.

لأجل ذلك امتنع الكثيرون منهم عن المبايعة في الفتنة حتى تنتهى لأن المبايعة في الفتنة معناها الانحياز لأحد الأطراف المتقاتلة دون ما سواه، ومتابعته على باطله، وهذا المسلك كفيل بالقضاء على أكبر الفتن.

ومن المأثور عن عبد الله بن عمر قوله « والله ما كنت لأعطى بيعتى في فرقة، ولا أمنعها في جماعة» [1] وقد امتنع ابن عمر عن البيعة لعلى أو معاوية ثم بايع لمعاوية لما اصطلح مع الحسن بن على واجتمع عليه الناس وبايع لابنه يزيد بعد موت معاوية واجتماع الناس عليه ثم امتنع عن المبايعة لأحد حال الاختلاف إلى أن قتل ابن الزبير وانتظم الملك كله لعبد الملك بن مروان، واجتمع الناس عليه، فكتب إليه يبايعه:

« إلى عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين إنى أقر بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله فيما استطعت وإن بنى قد أقروا بذلك » [2].

وقد أثر نفس هذا المسلك عن محمد بن على بن أبى طالب– محمد بن الحنفية – [3].

دار الإسلام ودار الكفر:

لقد عرض الفقهاء المسلمون لهذه القضية قديماً، وقسموا العالم إلى قسمين: دار الإسلام ودار الكفر.

أما دار الإسلام فهى إقليم الدولة الإسلامية التى تعلوها أحكام الإسلام، فالسيادة فيها لأحكام الشرع

(١) ابن حجر العسقلانى – فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج ١٣ ص ٢٠٧، وقد عزاه ليعقوب بن سفيان فى تاريخه.

(٢) البخارى – ك الأحكام – ب كيف يبايع الإمام الناس ح رقم ٧٢٠٣ – ٧٢٠٥. ومالك – الموطأ – ك البيعة ح رقم ٣ ص ٦٠٨.

(٣) ابن سعد – الطبقات الكبرى – ج ٥ ص ٧٧ وما بعدها وفيه رفضه البيعة لابن الزبير، ولعبد الملك بن مروان، وما عاناه من جراء ذلك وقوله « لو اجتمع الناس علىّ كلهم إلا إنسان واحد لما قاتلته ».

الإسلامى ولا يشترط فيها أن يكون أهلها جميعا من المسلمين، بل قد يكون بعض سكانها من الذميين قلوا أم كثروا[1].

ودار الكفر هى التى لا تعلوها أحكام الإسلام، وإن كان أهلها من المسلمين.

فمناط الحكم على الدار، وكونها دار إسلام أو دار كفر هو غلبة الأحكام، فلا عبرة بعقيدة السكان، ولا بقدرتهم على ممارسة شعائر دينهم بحرية، لأن هذا كله لا يعنى غلبتهم ولا ظهورهم ، بل هم محكومون مقهورون تحت سيادة الأحكام[2].

هذا هو قول جمهور أهل العلم[3].

وذهب بعض أهل العلم إلى أن هذا التقسيم خاص بحالة الحرب فقط وهى حالة انقطاع العصمة وانتفاء الأمان أما في حالة السلم فإنه يعم الأمان، ولا يكون هناك داع لمثل هذا التقسيم[4].

وذكر الشيخ محمد أبو زهرة أن الإمام أبو حنيفة قد خالف الجمهور فلم يعتبر غلبة الأحكام وحدها، بل زاد على ذلك قيدين آخرين:

الأول: أن يكون الإقليم متاخما للديار الإسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء على الديار الإسلامية وأن يكون ممنوعا على المسلمين.

الثانى: ألا يأمن المسلم ولا الذمى فيها بحكم الإسلام، بل يأمن فيها بعهد يعقده.

فإذا تخلف شرط من هذه الشروط لا تكون دار حرب فإذا لم تظهر أحكام الإسلام ولكن لم تكن ممنوعة على المسلمين، ويأمنون فيها فلا تعد دار حرب[5].

والخلاف بين جمهور أهل العلم وبين القائلين بأن التقسيم خاص بحال الحرب فقط، ينتج عن

---

(١) روى البخارى فى الصحيح ك المغازى ب استعمال النبى ﷺ على أهل خيبر عن أبى هريرة أن النبى ﷺ استعمل رجلاً على خيبر، وفى رواية أخرى بعث أخا بنى عدى من الأنصار إلى خيبر فأمره عليها ح رقم ٤٢٤٤ - ٤٢٤٧.

ومعلوم أن أهل خيبر كانوا من اليهود، وقد صارت خيبر دار إسلام بمجرد فتحها وسريان أحكام الإسلام عليها.

(٢) عابدين السفيانى - دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما - رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة - جامعة الملك عبد العزيز ص٢٠.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة - نظرية الحرب فى الإسلام ص ٣٥- ٣٦- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ونقل السفيانى هذا نصوص الفقهاء من مختلف المذاهب ص ١٦- ص ١٩.

(٤) ذكر السفيانى هذا الرأي وعزاه إلى: الشيخ خلاف- السياسة الشرعية ص ٧٥ والدكتور وهبة الزحيلى أثار الحرب فى الفقه الإسلامى ص ١٩٤ وما بعدها.

(٥) الشيخ محمد أبو زهرة - نظرية الحرب فى الإسلام ص ٣٥- ٣٦.

اختلافهم حول الغاية من الجهاد – بمعنى القتال – في الإسلام، وهل هو الأصل في دعوة غير المسلمين، أم أنه لمجرد صد العدوان والدفاع عن دار الإسلام.

وتنقسم دار الكفر عند الجمهور إلى قسمين: دار حرب ودار عهد.

فدار الحرب هي دار الكفر التي يكون بينها وبين المسلمين عداء ومحاربة سواء خشي منها على دار الإسلام أم لا، ودار العهد هي الدار التي لا تعلوها أحكام الإسلام، ولكن يكون بينهما وبين المسلمين عهد وميثاق، كما كانت مكة بعد صلح الحديبية، فالمسلمون عند عهودهم [1].

وقد رتب الفقهاء على اختلاف الدار أحكاما فقهية، مثل عدم التوارث بين من كان في دار الإسلام ودار الحرب.

وقد ظلت الدولة الإسلامية موحدة طيلة حياة الرسول ﷺ، وفي خلافة الراشدين باستثناء فترات الفتن والقتال بين المسلمين – وفي خلافة بني أمية، فلما آل الأمر للعباسيين خرج جزء من إقليم الدولة الإسلامية عن حكم الخليفة العباسي، فحكم الأمويون الأندلس.

وبعد ضعف الخلافة تفككت أوصال الدولة وأصبحت الأقاليم تنعم باستقلال شبه تام عن دولة الخلافة، ومع ذلك فقد ظلت هذه الأقاليم على أصلها كدار إسلام، لأن أحكام الإسلام تسرى عليها، وإن كان بينها من العداء والانفصال ما بينها.

وهذا يجرنا للحديث عن مدى جواز تعدد الأئمة – تعدد الدول الإسلامية – وهل الأصل هو الوحدة – الدولة الواحدة – ؟

وهل تعدد الدول الإسلامية جائز شرعا؟

وواجب على كل مسلم أن يغادر دار الكفر ولا يقيم بين أظهر المشركين إلا إذا كان في مقامه بينهم مصلحة للمسلمين كأن يكون داعياً إلى الإسلام، مظهراً له، أو أن يكون مستضعفاً لا يستطيع حيلة قال تعالى: ﴿ **إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ٩٧-٩٩].

قال ابن كثير: ظالمي أنفسهم أي بترك الهجرة فهذه الآية عامة لكل من أقام بين ظهراني المشركين

---

(١) قارب: محمد سعيد القحطاني – الولاء والبراء في الإسلام – رسالة ماجستير مقدمة لجامعة أم القرى ١٤٠١هـ ص ٢٧٢ وما بعدها. ط ثانية ١٤٠٧هـ ن دار طيبة – الرياض.

وهو قادر على الهجرة، وليس متمكناً من إقامة الدين، فهو مرتكب حراما بالإجماع وبنص هذه الآية (١).

وقد ورد عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة في النهى عن المقام بين أظهر المشركين « أنا برئ من كل مسلم يقيم بين ظهراني المشركين قيل: يا رسول الله ولم؟ قال: لا تراءى ناراهما » (٢).

« لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة – ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها » (٣).

ولا تنافى بين هذه الأحاديث وبين قوله ﷺ « لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية » (٤).

فهذا النص خاص في الهجرة من مكة إلى المدينة أما بعد فتح مكة، فقد صارت مكة دار إسلام – ولم يبق للهجرة منها إلى المدينة معنى.

وحدة الإمامة:

ومدى جواز تعدد الأئمة – البيعة لإمامين – اختلف أهل العلم في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: عدم جواز تعدد الأئمة بحال، فمهما اتسعت رقعة الديار، فإمام المسلمين واحد.

وهذا قول جماهير أهل العلم خلفاً وسلفاً، وعليه إجماع أهل العلم في القرون الثلاثة الفاضلة.

القول الثاني: جواز التعدد لضرورة، فالأصل عدم جواز التعدد فإذا استدعت الضرورة ذلك جاز كأن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز لأهل كل إقليم عقد الإمامة لواحد من أهل الإقليم.

وهذا قول بعض أعيان الأشاعرة كالأشعرى والجوينى (٥).

والاسفراييني والبغدادى (٦).

وهؤلاء لا يجيزون التعدد أصلا ولكنهم يفترضون خلو العصر من الإمام أو وقوع بعض المسلمين بعيداً عن نظر الإمام كأن يحجز بينهم حاجز طبيعي يمنع الاتصال، أو حاجز بشرى من المحاربين فهنا لا يكون إلا أن يعيشوا بغير إمام فتضطرب أحوالهم، أو أن يبايعوا إماماً منهم ينتظم به الحال.

---

(١) تفسير ابن كثير ج١ ص ٥١٤.

(٢) الترمذى – أبواب السير ح رقم ١٦٠٤ – وأبو داود – الجهاد ح رقم ٢٦٤٥ – وهو حديث حسن.

(٣) أبو داود – الجهاد ح رقم ٢٤٧٩ – أحمد ٩٩/٤ – وصححه الألبانى صحيح الجامع ١٨٦/٦ ح ٧٣٤٦.

(٤) البخارى – ك الجهاد – ب وجوب النفير ح رقم ٢٨٢٥.

(٥) غياث الأمم ص ١٢٨ – والإرشاد ص ٤٢٥ مشار إليه فى النظريات السياسية الإسلامية ص ١٩٩.

(٦) أصول الدين ص ٢٧٤.

ومعلوم أن الضرورة تقدر بقدرها، فإذا زال الاضطرار وجب بناء على هذا القول – أن يكون للمسلمين إمام واحد، وإذا كانت الضرورات تبيح المحظورات، فالتعدد محظور أصلا أباحته الضرورة، فإذا زالت الضرورة حرم التعدد.

وعلى هذا التكييف فإننا لانكاد نجد اختلافا بين القولين الأول والثانى فكأنهما قول واحد لا يجيز التعدد في الأحوال العادية.

القول الثالث:

جواز وجود إمامين أحدهما ناطق والآخر صامت، ولا يجوز أن يكون ثمة إمامان ناطقان.

وهذا قول الإمامية، وذلك على مذهبهم في توارث الإمامة وعصمة الأئمة، وقالوا بأن الحسين كان إماماً صامتاً في حياة أخيه الحسن ثم نطق بعد موته [١]، ومن ثم فالإمامية لا يجيزون التعدد.

القول الرابع:

جواز التعدد مطلقا، فيجوز أن يكون في العالم إمامان أو أكثر

وهذا مذهب الكرامية [٢] والزيدية [٣] والحمزية من الخوارج [٤]، وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١– قول الأنصار يوم السقيفة « منا أمير ومنكم أمير » [٥].

٢– ما كان من أمر المسلمين في الفتنة بين على ثم الحسن ومعاوية حيث كان كل منهم مطاعاً في عسكره، وإن كان أحدهما عادلاً والآخر باغياً أو على حد تعبير بعض الكرامية أن علياً كان إماماً على وفق السنة، وكان معاوية إماماً على خلاف السنة وكانت طاعة كل واحد منهما واجبة على اتباعه[٦].

٣– أن الإمام جعل لتحقيق مصالح الأمة، وإذا كان في كل ناحية إمام كان كل واحد أقوم بما في يديه لقلة المصالح، وأضبط في متابعته من ويوليهم من الولاة والقضاة.

---

(١) البغدادى – أصول الدين ص ٢٧٤.

(٢) أصحاب محمد بن كرام السجستانى – إحدى فرق الصفاتية المشبهة، وسوف نتعرض لهم فى أواخر مبحث الفرق.

(٣) وهم على وجه التحديد – الأبترية أو الصالحية، وليس كل فرق الزيدية كما سيأتى.

(٤) الشهرستانى – الملل والنحل ج١ ص ١٣٦– وسيأتى فى مبحث الفرق إن شاء الله.

(٥) ابن حزم – الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٧٣.

(٦) البغدادى – الفرق بين الفرق ص ٢١١.

٤- وإذا جاز وجود أكثر من نبى في عصر واحد، جاز ذلك في الإمامة لأنها فرع النبوة [١].

مناقشة أدلة القائلين بالتعدد:

١- أما قول الأنصار يوم السقيفة منا أمير ومنكم أمير، فلا يعدو أن يكون قولاً اجتهادياً للأنصار خالفهم فيه غيرهم من الصحابة، وعند الاختلاف والتنازع يرجع إلى الكتاب والسنة، ونصوص الكتاب والسنة تدعوا إلى الوحدة ونبذ الفرقة، وقد رجع الأنصار عن هذا القول ولم يعودوا إليه أبدا فكيف نتمسك بقول رجعوا عنه ورأوا الصواب في غيره.

ويمكن تخريج هذا القول على أنهم إنما أرادوا أن يلي وال منهم فإذا مات ولى من المهاجرين آخر، وهكذا أبدا لا على أن يكون إمامان في وقت وهذا هو الأظهر من كلامهم [٢].

٢- وأما ما كان من أمر المسلمين في الفتنة بين على ومعاوية، فما كان ثم إمامان بل كان هناك إمام واحد هو على بن أبى طالب، ولم يؤثر عن معاوية أنه نازع علياً في الإمامة، وإنما خرج عليه مطالباً بدم الخليفة الشهيد عثمان ولم يتسم معاوية باسم الخلافة إلا حين اجتمع الناس عليه بعد أن سلم إليه الحسن بن على الخلافة وصالحه على حقن دماء المسلمين.

٣- وأما أن الإمام جعل لتحقيق مصالح الأمة فهذا ليس على اطلاقه، فواجبات الإمام كثيرة، وأهمها حراسة الدين، ووحدة الإمامة تؤدى إلى اتحاد المسلمين وتكاملهم وتحقيق مصالحهم، ويستطيع الإمام عن طريق ولاته ونوابه تحقيق مصالح الأمة في كل إقليم.

ثم إن التنازع والضعف الناتجين عن التفرق أشد ضرراً على الأمة من هذه المصالح المتوهمة.

٤- وأما قياس الإمامة على النبوة فقياس مع الفارق، لأن الأنبياء معصومون من العداوة والتنازع والشقاق، بعكس سائر الناس، فإذا تعددت أشخاص الأئمة لم يؤمن التنازع والشقاق، وهذا موجود مشاهد في عالم اليوم [٣].

---

(١) أويس وفا بن محمد – منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين للماوردى ص ٢٣٣ ،مشار إليه فى رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى– د. محمد رأفت عثمان – ص ٢٤٩ .

(٢) ابن حزم الظاهرى – الفصل – ج ٤ ص ٧٣

(٣) د. محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة فى الفقة الإسلامى ص ٢٤٩ .

سليمان الدميجى – الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص ٦١٥ وما بعدها.

القرطبى – تفسير القرآن العظيم ج ١ ص ٢٧٣ – ن دار إحياء التراث العربى – بيروت.

أدلة الجماهير على منع التعدد:

استدل الجمهور على عدم التعدد بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أما الكتاب فقد حث القرآن الكريم المسلمين على الوحدة والاعتصام ونهاهم عن التنازع والتفرق.

وأما السنة فقد جاءت مؤيدة لما جاء به القرآن الكريم – وآمرة بالالتفاف حول إمام المسلمين « من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فإن جاء أخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر » (1).

« الزم جماعة المسلمين وإمامهم .... » (2).

وأما الإجماع فقد اتفق المسلمون جميعا ومنذ اليوم الأول للخلافة على عدم جواز تعدد الأئمة، وقد قال عمر للأنصار « هيهات إنه لا يصلح سيفان في غمد واحد » (3).

وقد نقل الإجماع كثير من أهل العلم كالنووى والجوينى والقرطبى وابن حزم والقاضى عبد الجبار من المعتزلة (4).

وقد يقول البعض.. كيف تحكى الإجماع وقد ذكرت الاختلاف في هذه المسألة من قبل، وذكر أقوال المخالفين ومذاهبهم ؟

والحقيقة أن الخلاف لم يظهر في هذه المسألة إلا بعد القرون الفاضلة أى بعد انقضاء عصر تابعى التابعين (٥).

ميل بعض المعاصرين إلى القول بجواز التعدد:

لقد أصبح التعدد واقعا، وانقسمت الدولة الواحدة إلى دويلات عديدة، وذلك في عصر يشهد الكثير من التكتلات، فأوروبا تسعى إلى الوحدة تدفعها مجموعة المصالح المشتركة والرغبة في إيجاد كيان قوى،

---

(١) مسلم ك الإمارة ب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول ح رقم ١٨٤٤.

(٢) البخارى ك الفتن ح رقم ٧٠٨٤ – ومسلم ك الإمارة ح رقم ١٨٤٧.

(٣) ابن حجر – فتح البارى ج ١٢ ص ١٥٨.

(٤) شرح مسلم للنووى ج ٤ ص١٠٥ – غياث الأمم للجوينى ص ١٢٨ الجامع لأحكام القرآن للقرطبى ج١ ص ٢٧٣– مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٢٤ والفصل ج٤ ص ٧٣– المغني للقاضى عبد الجبار ج ٢٠ ق ١ ص ٢٤٣.

(٥) فإن محمد بن كرام السجستانى توفي سنة ٢٥٥ هـ، وهو أول من يعرف بهذه المقالة وقد أجمع العلماء على أن أخر من كان من أتباع التابعين ممن يقبل قوله من عاش إلى حدود العشرين والمائتين، وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهوراً فاشياً ابن حجر – فتح البارى– ج٧ ص ٨.

وألمانيا تصبح دولة واحدة في أقل من عام.

ولكن الغريب والعجيب في هذا الشأن أن نجد كثيرا من الكتابات المعاصرة تفصل بين أمر الوحدة الإسلامية كبديهية لا تنكر، وبين وحدة الدولة الإسلامية ووحدة الإمامة، وذلك بدعوى اتساع رقعة البلاد الإسلامية، وعجز أى حكومة عن حكم مثل هذه البقعة الشاسعة يقول أستاذنا الدكتور ثروت بدوى:

وذلك أن أحدا لم يدع بقيام حكومة إسلامية تمد سلطانها على العالم كله، والقول بأن الإسلام دين ودولة لا يمنع أبدا من تعدد الحكومات (١).

ويرى الأستاذ صلاح دبوس أن النصوص التى اعتمد عليها الفقه الإسلامى في تقرير مبدأ وحدة الخليفة مرتبطة بالمصلحة، فهى مرتبطة بقدرة المسلمين على تحقيقها، فقد يؤدى طلب وحدة الخليفة أو الخلافة إلى التنازع بينهم، وخاصة أن الأقاليم الإسلامية منبعثة في كل بقاع الأرض وليست متجاورة متلاصقة، ولا توجد عاصمة في وسط صالح لأن تكون القطب الذى تدور حوله الأحكام، وتنبعث منه الأوامر والنواهى، ويسرى منه نظام واحد منسق (٢).

* * *

(١) د. ثروت بدوى – أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ج١ ص ١١٣ ن دار النهضة العربية سنة ١٩٧٠م.

(٢) د. صلاح الدين دبوس – الخليفة توليته وعزله ص ٣٥١ وما بعدها.

وقارن: د. عبد الرازق السنهورى – فقه الخلافة وتطورها ص ١٧٣ وما بعدها.

د. محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة في الفقه الإسلامى ص ٢٤٩ وما بعدها.

وقد أشار الدكتور السنهورى إلى أن نظام الخلافة الصحيحة لا يسمح بالتعدد ولا يجوز لأى بلد إسلامى أن يخرج عن سلطة الخليفة وإلا وجب اعتباره دار بغى، وبذلك يمكن تبرير تلك الحرب التى شنها الإمام عليٌ مخالفيه، المرجع السابق ص ١٧٩.

المبحث الثاني:

كيف تعود للمسلمين وحدتهم

قبل أن نخوض في تصور شكل الوحدة الإسلامية المستقبلية ينبغى أن نقف قليلاً عند بعض العقبات التى تعترض طريق الوحدة ولا شك أن ظهور الفكرة القومية وترعرعها من أهم هذه العقبات لذا فإننا عند عرض تصورنا للوحدة ينبغى أن نقف عند هذه العقبة، ونحاول أن نضعها في ميزان المناقشة، ثم نعرض بعد ذلك للتصور المستقبلى للوحدة لذا ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين.

الأول: القومية والوحدة الإسلامية.

الثاني: تصور مستقبلى للوحدة الإسلامية.

المطلب الأول
القومية والوحدة الإسلامية

تقوم القومية على أساس تجمع بعض الأفراد وتوحدهم وتحزبهم لأن هناك دواع لتجمعهم مثل الجنس أو الموطن أو اللغة أو المصالح المشتركة أو هذه الدواعى جميعا، التى يطلق عليها عناصر القومية.

والقومية معروفة من قديم عرفها الإغريق والفرس والمصريون وغيرهم، بل إن لفظة قوم هى لفظ قديم يطلق على كل من تربطهم بعض هذه العناصر أو كلها لذا كثر استعمالها في القرآن الكريم على لسان رسل الله ﴿ يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ [سورة يونس: آية رقم ٥٠، ٦١].

والقومية قرين العصبية، فمن موجباتها أن يتعصب كل فرد لقومه دون سواهم، حتى أن كثيرا من المهالك والحروب جرتها القومية والعصبية على البشرية، فهلك أقوام وارتفع أقوام وذل آخرون.

وقد جاءت الرسالة المحمدية وفيها الدعوة إلى الأخوة الإنسانية ونبذ العصبية القومية، وهذا واضح من قول النبى ﷺ « وكان النبى يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة »[(١)].

والقومية وإن كان في ظاهرها التجمع والتوحد، إلا أنها في جوهرها عدو الوحدة، فهى عدو للوحدة الإنسانية بتفضيلها بعض الناس على بعض والتمييز بينهم لا لشئ إلا لاختلاف في اللون أو الجنس أو الموطن، فالقومية هى التى قضت على وحدة أوروبا فصارت دولا عديدة، وحدث بينها من الحروب الكثير، وتحولت اللغة الواحدة التى كان يتكلمها كل سكان أوروبا إلى لغات عديدة لتعصب كل إلى لهجته وقوميته.

والقومية هى التى قضت على وحدة المسلمين قضاء مبرما، فصار المصرى يعتز بفرعونيته والإيرانى بفارسيته والعربى بعروبته وصار البعض يفضل غير المسلم المنتسب لقوميته على المسلم الذى ينتمى لقومية أخرى.

---

(١) من حديث طويل أخرجه البخارى عن جابر بن عبد الله ك التيمم ب ١ ح ٣٣٥، ٤٣٨، ومسلم ك المساجد ومواضع الصلاة ح رقم ٥٢١، ٥٢٢.

نقد عناصر القومية

أولاً: الجنس «العرق»

يقوم هذا العنصر على فرضية الالتقاء والتقارب بين أبناء الجنس الواحد وكثيراً ما ترتبط القومية التي تقوم على العرق بفرضية الامتياز التي يتمتع بها الجنس القومي على سائر الأجناس كما حدث مع النازية في ألمانيا، والسامية اليهودية – شعب الله المختار – وغيرهم.

وفرضية الامتياز هذه خاطئة من أساسها، يمجها العقل السليم، بل هي فرضية ترضي غرور بعض الأفراد وبعض الشعوب وتكون كالمخدر، وإن كان لا أساس لها.

أما الالتقاء والتقارب بين أبناء الجنس الواحد فأمر طبيعي، ولكن هل يمكن لنا أن نحكم على شعب من الشعوب أنهم أبناء جنس واحد بعد موجات الهجرة والاختلاط بين شعوب العالم قديماً وحديثاً.

إن فكرة العرق فكرة قاصرة تقف عند حد معين، فمعروف أن أجناس العالم كلها ترجع إلى أبناء نوح: سام – حام – يافث، وغيرهم وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿ **وجعلنا ذريته هم الباقين** ﴾ [سورة الصافات: الآية رقم ٧٧]، فلماذا نقف في التطور العرقي والجنسي عند حد أبناء نوح، ولماذا لا تلتقي أجناس العالم كلها عند نوح ثم عند آدم أبو البشر جميعا [١].

ثانياً: الموطن:

إن فكرة الموطن فكرة غير محددة تماما فالإنسان يولد ولا يعرف له وطناً غير البقعة التي ولد وتربى فيها وهي بقعة جد صغيرة، أما ارتباطه بموطن كبير متسع متعدد الأقاليم فهو ارتباط مكتسب تنميه النزعة الوطنية الدعائية، فما الفرق بين الإقليم الذي ينتمي له وبين غيره من الأقاليم، لماذا لا يرتبط الإنسان بالإقليم الأرضي الكبير فيعتبر الأرض كلها وطناً له، لماذا يقيد نفسه بحدود طبيعية أو مصطنعة ينبغي عليه أن يقهرها ويتغلب عليها لا أن يجعلها أساسا للولاء والعداء خاصة وأن وسائل الاتصال الحديثة قد جعلت الكرة الأرضية مثل قرية صغيرة [٢].

---

(١) أبو الأعلى المودودي الحكومة الإسلامية ص ١٥٩ – ن المختار الإسلامية ط ثانية سنة ١٩٨٠.

(٢) المودودي – الحكومة الإسلامية ص ١٥٩.

ثالثـا: اللغة:

أما اللغة فهى وإن كانت أداة للتفاهم والالتقاء، إلا أنها لا يمكن أن تكون أساس القومية، خاصة وقد صارت اللغة تتعدى الحدود، وتنتشر في ربوع الأرض بسرعة، ولم تعد اللغة قاصرة على المتحدثين الأصليين بها، فهذه أمريكا تتكلم اللغة الانجليزية ولا ترتبط بانجلترا ارتباطًا قومياً، وهذا رئيس دولة مدغشقر يتحدث مفتخراً بأن اللغة الفرنسية قد أصبحت لغة بلاده، ولم تعد ملكًا للفرنسيين وحدهم.

كما أن هناك بلاداً عديدة يتحدث شعبها أكثر من لغة كالهند وسويسرا دون أن يؤثر ذلك على تماسكها ووحدتها [1].

رابعًـا: المصالح المشتركة:

وهى بدورها لا تستطيع أن تكون أساسا لقومية واحدة، خاصة وأن المصالح تتعدد وتتشابك وتتغير ولم لا تدعو المصلحة المشتركة كل سكان الأرض إلى التكتل لصالح المجموع، فلا ينقسم العالم إلى فقير معدم لا يجد ما يسد رمقه، وغنى سفيه ينفق جل ماله في إثارة حروب ونزاعات تؤدى في النهاية إلى الفتك بالجنس البشرى كله، ويعمل على استعباد الآخرين وتسخيرهم لأجل أهوائه ونزواته.

وبعد ... فهذه هى عناصر القومية، وهى وإن نجحت في تكوين قوميات عديدة، فإن ذلك غير مضطرد دائما، وكما قلنا قبلا، فإن فكرة القومية وقد فشت في العصر الحديث قد أدت إلى تفكك كثير من الدول والإمبراطوريات الكبرى، فصارت شعوباً كثيرة مستضعفة، وما زال الاستعمار يذكى النعرة القومية في الأقليات في كثير من دول العالم فتثور لأجل الحكم الذاتى والاستقلال.

وقد كانت النعرة القومية سبباً في حروب العصر، فكانت الحربين العالميتين وما أدتا إليه من دمار وخراب.

وها هى أوروبا تسعى للوحدة وتسير إليها بخطى واثقة، وهذا في حد ذاته دليل عملى على فشل فكرة القومية.

الإسلام والقومية:

إن الإسلام لا ينكر القومية بمعنى ألا يحب الفرد وطنه أو يعتز بنسبه ولغته، ولكن الإسلام ينكر

---

(١) قارب محمد محمود الصواف – المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام ص ٢٥ – ن دار الاعتصام.

القومية التى هى قرين العصبية، والتى تدعو الفرد والجماعة إلى الانشقاق عن الآخرين واحتقارهم ومعاداتهم لا لشئ ولكن لأنهم من قوم آخرين، تلك القومية التى سادت جزيرة العرب قبل الإسلام والتى سادت العالم الحديث وتفتقت عن نظريات الجنس المتميز والشعب المختار والتفرقة العنصرية.

إن الإسلام يدعو إلى الوحدة الإنسانية والمساواة بين بنى البشر واحترام الإنسان وتكريمه من حيث هو إنسان لا من أى حيثية أخرى، الإنسان من أى سلالة كان ومن أى لون من غير تفرقة بين عنصر وعنصر، مسقطا كل أنواع التفرقة القبلية والعنصرية والقومية واللونية ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، أن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ [سورة الحجرات: الآية رقم ١٣].

وقد خطب النبى ﷺ بهذا المعنى في حجة الوداع فقال: « يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى. ،ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى » [(١)].

وفي الحديث « الناس بنو آدم، وآدم من تراب » [(٢)] [(٣)]، فالإسلام وهو يدعو إلى وحدة الجنس البشرى فإنه قد جعل أساساً واحداً للتفريق بين البشر ألاوهو اتباع المنهج السماوى، أى الإيمان بالله وحده وبما أنزل من كتب ورسالات دون تفريق بين رسول ورسول، فكل من آمن بهذا المنهج واتبع الرسول الخاتم فهو من القوم المؤمنين بغض النظر عن كل الاعتبارات الأخرى التى يمكن أن تنبنى عليها التفرقة بين بنى البشر من لون وجنس ولغة وكل من صد عن سبيل الله وكفر بهذا المنهج الربانى فهو من القوم الكافرين بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى، وعلى هذا فقد يتفرق الأب وابنه والأخ وأخوه كل منهما في جانب فلا يطغى اعتبار الجنس على الدين.

ومن الواجب على المسلم أن يغادر دار الكفر إلى دار الإسلام فلا يطغى اعتبار الوطن على اعتبار الدين، وفي هذا يقول النبى ﷺ « أنا برئ من كل مسلم يقيم بين ظهرانى المشركين، لا تتراءى ناراهما» [(٤)].

---

(١) مجمع الزوائد ج ٣ ص ٢٦٩، وقال الهيثمى رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح – المسند ج٥ ص ٤١١.

(٢) الترمذى وحسنه ج ٥ ص ٣٩٠ ح رقم ٤٠٥٠.

(٣) الخصائص العامة للإسلام د. يوسف القرضاوى ص ٨٦.

(٤) الترمذى ١٦٥٤ ج٣ ص٨٠ – زاد المعاد ج٣ ص ١٢٢.

وقال محققه: رجاله ثقات وله شاهد عند أحمد ٤/٥ – ١٦٠/٤.

فعلى أساس الدين يقوم الولاء والبراء، الولاء للمؤمنين والبراء من الكافرين، وعلى أساس الدين قامت وحدة المسلمين وترسخت أخوتهم ﴿ إنما المؤمنون أخوة، فأصلحوا بين أخويكم ﴾ [سورة الحجرات: آية رقم ٩].

« ... وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره.... » (١).

« المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » (٢).

« مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » (٣).

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق ﴾ [سورة الممتحنة: آية رقم ١].

﴿ لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان، ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون ﴾ [سورة التوبة: آية رقم ٢٣].

ومن هذا المنطلق قاتل الابن أباه والأخ أخاه (٤).

لقد تكونت الجماعة الإسلامية الأولى على هذا الأساس من الولاء، فتآلفت واجتمعت على الإسلام دون أى فرق على أساس الدم أو الأرض أو اللون أو اللغة، فكان فيها صهيب الرومى وسلمان الفارسى وبلال الحبشى، وقد كان سلمان يصف نفسه بأنه ابن الإسلام، وقد كرمه النبى ﷺ فالحقه بآل بيت النبوة « سلمان منا آل البيت » (٥)، وكان فيها زيد بن حارثة وولده أسامة حب رسول الله ﷺ وابن حبه، وكان فيها سالم مولى أبى حذيفة الذى قال عنه عمر بن الخطاب « لو كان سالم حياً لوليته ».

---

(١) أخرجه مسلم ك البر والصلة – ب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله ٢٥٦٤ ، ٢٥٨٠.

(٢ ، ٣) متفق عليهما البخارى ك الأدب– ب تعاون المؤمنين، ب رحمة الناس والبهائم ح ٦٠٢٦ ، ٦٠١١.

، ومسلم ك البر والصلة – ب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم ح رقم ٢٥٨٥.

(٤) فى غزوة بدر كان أبو بكر الصديق فى جيش المسلمين وابنه عبد الرحمن مع المشركين، ويذكر أن أبا عبيدة بن الجراح قتل أباه فى هذه المعركة، وقد قتل من المشركين عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة بينما كان أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة فى جيش المسلمين، وبالجملة فقد كان المهاجرين يقاتلون ذويهم وأقرباتهم.

(٥) حديث صحيح أخرجه الطبرانى والحاكم من رواية عمرو بن عوف نقلا عن صفة الصفوة ج١ ص ٥٣٥ تخريج د. محمد قلعجى. وقارن كشف الخفا ج١ ص ٥٥٥ حيث ضعف سنده.

فالجنس والوطن واللغة واللون ليس لها أدنى اعتبار في أساس الوحدة الإسلامية، بل الوحدة على أساس الدين فريضة وضرورة، والأخوة الإسلامية فريضة وضرورة، فهذه الوحدة وتلك الأخوة هما بمثابة الروح للبنيان الإسلامى المتماسك المتراص، فإذا انفصمت عراها وتفرق أفرادها كل حسب جنسه ووطنه ولغته ولونه فإن جدران هذا البنيان العظيم سوف تتصدع وتنهار متهاوية.

فكما يستحيل وجود عدة قوميات في داخل قومية واحدة، فاجتماع القوميات التى تقوم على أساس الجنس والوطن واللغة داخل القومية الإسلامية أمر مستحيل، بل إنه يؤدى إلى انهيار الوحدة الإسلامية.

إن علينا أن نفهم أن ظهور الإحساس بالهندية والتركية والأفغانية والعربية والإيرانية بين المسلمين يستلزم بالضرورة محو القومية الإسلامية وتفتيتها [1].

لذا يحذرنا رسول الله ﷺ من هذا الانقسام قائلا: « لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » [2].

وقال عليه السلام لما هم المهاجرون والأنصار بالاقتتال تعصباً منهم للقومية « دعوها فإنها منتنة» [3].

إن الشعوبية والقومية والعصبية هى المعول الذى حطم بنيان الوحدة الإسلامية، وهو الذى يمنع من قيام هذه الوحدة مستقبلاً.

لقد قاد العرب العالم وسادوه حيث تمسكوا بالإسلام ونبذوا كل قومية وعصبية سواه، ودخل غير العرب في الإسلام أفواجا واخلصوا له واجتهدوا في حمل لوائه ورفع رايته، فتعلموا لغة العرب لأنها لغة القرآن، ونبغوا في الفقه والعلم، ونسى كل منهم جنسه ووطنه ولم يتذكر سوى حقيقة واحدة وهى أنه مسلم ينبغى عليه أن يجاهد في سبيل إعلاء كلمة الحق.

فلما ذكت النعرة القومية واشتعلت في أوروبا تلقفها المسلمون بشغف واندفعوا إليها كما يندفع الفراش إلى النار، وشجعهم الاستعمار على ذلك، فأصبح العربى يتغنى بالجاهلية وينادى بالقومية العربية وما يستتبعها من علمانية تؤدى إلى نبذ الدين داخل المساجد وطرده من كل مناحى الحياة.

ورأى غير العربى ما آل إليه العرب [4] فأخذ يفكر في قوميته ويعمل على إحيائها ولو كانت جاهلية

---

(١) أبو الأعلى المودودى – الحكومة الإسلامية ص ١٧٨.

(٢) صحيح البخارى – كتاب الفتن ب ٨ قول النبى ﷺ – لا ترجعوا بعدى كفاراً – ح رقم ٧٠٨٠.

(٣) أخرجه مسلم ك البر والصلة ب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً من حديث جابر – ح رقم ٢٥٨٤.

(٤) أشار إلى ذلك الأستاذ أبو الحسن الندوى فى رسالته – كيف دخل العرب التاريخ.

وثنية، ونشأ النزاع القومى بين المسلمين من عرب وأتراك وفرس [1]، وليت القومية قد نجحت في تجميع العرب وجعلهم وحدة متماسكة، ولكنهم مقسمين إلى دويلات عديدة تتقاتل وتتناحر على حدوده مصطنعة، وعاد المسلمون إلى جاهلية جديدة يضرب بعضهم رقاب بعض.

لقد كفتنا رسالة الإسلام مشقة البحث والدراسة لأن نهتدى بهدى يفوق هدى الإسلام، وكفتنا ذل الاستكانة والرضوخ، وأن نقتات على موائد مفكرى الغرب وندعى بذلك أننا ارتقينا...

نشط رجال الغرب وتباروا في كفاحهم وتوسيع رقعة دولهم وبسطوا نفوذهم على كافة أرجاء المعمورة، وقد اصطدموا في توسعهم بالشعوب الإسلامية التى كانت كتلة متراصة متماسكة، ولم تزل تعمر قلوبها بإيمان وحدة الدين والعقيدة وإن اختلفت الأجناس والألوان واللغات.

فهى كتلة تضم بين جوانبها شعوبا وصل تعدادها مئات الملايين، يولون وجوههم كل يوم خمس مرات نحو قبلة واحدة، ولهم قانون سماوى واحد وزعيم مرسل واحد وتاريخ واحد وإله واحد، هالهم التماسك وكانوا من قبل ذاقوا الأمرين من المسلمين فلم ينسوا الثأر لأسلافهم، ولما رأوا التهاون بين المسلمين باديا بثوا سمومهم وأطلقوا دعاياتهم وأوقعوا الفتنة والعداوة والبغضاء بين المسلمين وأذاعوا مبدأ القوميات البغيض، وحاربوا المركزية ولم يتركوا سبيلا إلا سلكوه وبذلك تم لهم تقويض ذلك البناء الشامخ الذى ورثناه عن أسلافنا الفاتحين.

وضاعت الفتوحات الإسلامية، وتسلل الغاصب ووضع يده على تلك الأسلاب وأحال الشعوب الإسلامية إلى تلك الحالة من التفكك والانقسام حتى أضحت العقيدة الإسلامية ذاتها مزعزعة.

لقد أخذنا عن الغرب نعرة القوميات البغيض ونجح في تشتيتنا والنيل منا، وإنا في عجالة قصيرة نريد الجواب، هل نعمنا بالفرقة بعد الوحدة المتماسكة؟ وهل حصلت كل أمة على انفراد على مطالبها القومية وتحققت الوعود التى من أجلها شرعت سيوفها وأغمدتها في أعناق شعوب إسلامية أخرى؟ وهل كان رائدهم وقائدهم ومرشدهم على حق أو ضلال؟

وبعد أن كنا إمبراطورية إسلامية يعمل لتهديدها كل حساب أصبحنا قطيعا من أمم ممزقة الأوصال[2].

---

(١) لا شك أن أكبر هذه النزعات هو ما بين العرب والفرس، ونزاعهم حول تسمية الخليج بالعربي أم الفارسى، ثم حرب الخليج العراقية الإيرانية. وهو نزاع قديم بين أهل السنة والشيعة كان للفرس أثر كبير فى اشتعاله.

(٢) الكتله الإسلامية بين الكتلتين الشرقية والغربية ص ١١، ١٢ للدكتور توفيق عبد القادر.

المطلب الثانى
تصور مستقبلى للوحدة الإسلامية

إن السبيل إلى الوحدة واضح ولكننا أبينا إلا الافتراق والاختلاف وضيعنا أحد فروض الدين، ولكن لهذا الدين رب لا يضيعه، وإذا كنا نحن قد استرحنا لهذا الوضع ﴿ **فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم** ﴾ [سورة المائدة: آية رقم ٥٤]، قوم يمكن لهم ربهم في الأرض كما وعدهم وكما مكن واستخلف الذين من قبلهم.

﴿ **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئا، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون** ﴾ [سورة النور: آية رقم ٥٥].

وكما تنبأ رسول الله ﷺ بالفرقة التي تشتت شمل الأمة، تنبأ أيضا بالوحدة بعد الفرقة، وبعودة الخلافة الراشدة، وبأن الساعة لن تقوم حتى يمكن الله للمسلمين في الأرض.. « إن الله زوى لى الأرض فرأيت مشرقها ومغربها، وإن أمتى سيبلغ ملكها ما زوى لى منها » [(١)].

« وليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل، عزاً يعز به الله الإسلام، وذلا يذل به الكفر » [(٢)].

« لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه » [(٣)].

« تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكا عاضا فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكا جبريا فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة تعمل في الناس بسنة النبى » [(٤)].

---

(١) أخرجه مسلم ك الفتن ب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض ح رقم ٢٨٨٩.

(٢) أخرجه أحمد والطبرانى، وقال الهيثمى: رجال أحمد رجال الصحيح – مجمع الزوائد ج٦ ص ١٧.

(٣) أخرجه البخارى ك الفتن ب تغير الزمان ح رقم ٧١١٧.

(٤) الألبانى في سلسلة الأحاديث الصحيحة ج١ ص٨ ح رقم ٥.

في منتصف هذا القرن، عقب إلغاء الخلافة العثمانية، وتقسيم الأقاليم الإسلامية بين المستعمرين نهائيا هبت شعوب العالم الإسلامية تبغى الاستقلال التام وعدم التبعية للمستعمرين، وقد كان لها ما أرادت، واستقلت الأقاليم الإسلامية، ولكن التبعية للاستعمار قد بقيت بشكل أو بأخر وقنعت كل الأقاليم الإسلامية باستقلالها مع ضعفها، وتناست أمر وحدتها.

والشئ الغريب حقا أن الدعوة إلى الوحدة الإسلامية كانت تقترن دائما بالدعوة إلى الاستقلال وعدم التبعية للاستعمار وقد كانت هناك أصوات كثيرة تنادى بالوحدة الإسلامية بدءا بالأفغانى وتلاميذه حتى الشيخ محمد أبو زهرة، فالوحدة وإن لم تكن دينا، فهى من البديهيات العقلية لأن فيها القوة والعزة والمنعة. وهذا العصر الذى شهد ويشهد التكتلات والأحلاف في الشرق والغرب بين دول غير منسجمة، لماذا لا يكون هو نفسه عصر وحدة المسلمين وتكتلهم (١).

---

(١) (أ) في سنة ١٩٤٨م قال وزير خارجية إيران، « إن الدين الإسلامى والأواصر القديمة تربط الشعوب والدول الإسلامية برباط وثيق، وهذه الرابطة المتينة لم تستطع الصروف والأحداث العظام أن تقطعها وتنال منها أما اليوم فإننا نعيش في عصر تحتاج فيه البشرية أكثر من ذى قبل إلى التعاون والأخوة، ونحن نحمد الله قد أعطانا الإسلام الأخوة والتعاون الأصليين العميقين.

ولكن لا يخفي أن الأمم الإسلامية قد أصيبت في هذا العصر بمصائب وشدائد لم تصب بمثلها من قبل، وكثر الهجوم عليها من كل صوب، ولهذا السبب فإن الأمم الإسلامية في حاجة ماسة وشديدة إلى اتحاد الكلمة وتوحيد الجهود أكثر من العصور الغابرة، فعلينا أن نجعل نصب أعيننا هذه الآية ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا** ﴾.

ويقول رئيس وزراء إيران سابقا وحاكم خراسان إلى مراسل صحيفة عراقية إن قيام كتلة إسلامية في الوقت الحاضر يعود بالخير على الشعوب الإسلامية ويعزز مركزها الدولى لأن الحالة الدولية الراهنة تقضى على الدول الإسلامية بتوحيد صفوفها لمواجهة ما يهددها من أخطار وخاصة الخطر الشيوعى.

(ب) وفي فبراير سنة ١٩٤٩م صرح السيد شاودرى الرئيس المنتخب لحزب الرابطة الإسلامية بباكستان بأنه ينتظر اليوم الذى يصبح فيه الدول الإسلامية على استعداد لتشكيل هيئة سياسية عالمية ليعرض على العصبة فكرة إقامة دولة إسلامية عالمية ».

واستطرد بقول لمراسل وكالة أنباء رويتر:

« إن كثيرا من وفود الدول الشرقية أبدوا اهتماما كبيرا بفكرة إقامة دولة قرآنية تحتضن الدول الإسلامية وهو يقرح إنشاء إسلامستان أي أدماج الدول الإسلامية. تحت لواء واحد، ومن رأيه أن أى تعاون لا يشد من أزره الشعوب لا يستطيع الوقوف في وجه ضغط الدبلوماسية الأجنبية في المسائل الهامة ».

(ج) وفي يولية سنة ١٩٤٩م صرح وزير خارجية تركيا نجم الدين صادق

أنه إذا كونت البلاد الإسلامية وحدة دولية فإن تركيا لن تتردد في الانضمام إليها لأن المنافع المشتركة تجمعها بهذه الدول، وتركيا لا تدعو لهذا العمل حتى لا تتهم بالعمل على تأسيس دولة عثمانية جديدة، فهى تنتظر هذا العمل من الخارج.

(د) ويقول رئيس مجلس الأعيان العراقى جميل المدفعى لزام على دولنا أن تندمج في كتلة قوية لأننا في أمس الحاجة إلى التساند والتآزر لمواجهة الدعاية الشيوعية.

(هـ) ويقول رئيس حزب الاستقلال العراقى إن التجارب أثبتت بما لا يدع مجالا للشك أن الأمم الصغيرة لا تستطيع الوقوف =

ولكن الأصوات المنادية بالوحدة قد سكتت أو أسكتت، وقنع كل إقليم باستقلاله وذاتيته، وصار أمر الوحدة مجرد وهم يسيطر على بعض العقول، وأصبح من يدعو إلى الوحدة دعوته غريبة وصوته منكراً كأنه يهاجم الإسلام، وفي كل الأحوال تكون دعوته صرخة في واد.

ينبغى أن تعلوا أصواتنا بالدعوة إلى الوحدة الإسلامية الكبرى، فهى من صميم الدعوة إلى الإسلام، إن أول الطريق أن تشعر الشعوب بحاجتها إلى الوحدة، أن تعلم أن الوحدة الإسلامية هى أحد فروض الدين، وأنه بدونها نفقد الكثير والكثير.

إن واجب الدعاة والعلماء أن يبثوا في نفوس المسلمين هذا الفهم السليم، وأن يعلموا الناس أن الدين الإسلامى كل لا يتجزأ وأن الوحدة الإسلامية ضرورة واجبة بمقتضى الشرع وبمقتضى العقل، وأن الوضع الحالى من التفرق هو وضع شائن غير جدير بالإسلام والمسلمين، فالإسلام يعلو ولا يعلى عليه، والمسلمون أعزة بالإسلام فلا ينبغى أن يرضوا بالذلة والهوان والضعف والتخلف، بل ينبغى أن يتقلدوا مكانهم السامى الرفيع في قيادة هذا العالم والأخذ بيده وأخراجه من الظلمات إلى النور إن واجب الحكومات الإسلامية على اختلاف أنواعها أن تعمل على تحقيق نوع من التعاون والتآزر والتكتل بين المسلمين، وأن يجلس الحكام بعضهم مع البعض وأن يكون هدفهم الرئيسى هو العمل على رفعة شأن دينهم، وأن يكون التعامل بين المسلمين حكومات وأفراد مختلف عن التعامل بين المسلمين وغيرهم.

إن الواقع الإسلامى الحاضر لن يتغير بين يوم وليلة، ولكن ينبغى علينا حكاما ومحكومين أن نسعى لتغيير هذا الواقع، حتى نصل إلى الوضع الأمثل والأفضل، إلى الوحدة الكاملة والشاملة إلى الإسلام من جديد.

إن الوحدة الإسلامية لن تتحقق حتى يسبقها شعور عام بالأخوة العامة بين المسلمين التى يشعر فيها المسلم المصرى بأنه أخو المسلم الهندى والتركى والإيرانى والأفغانى وغيرهم، حتى يسود الشعور بأن «المسلم أخو المسلم، لا يسلمه ولا يخذله ولا يحقره» (1).

وأن ما يصيب المسلم في أقصى الأرض من ألم أو ضرر فإنما هو واقع بالمسلمين جميعا لأن المسلمين كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوا تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر، وإذا أصيبت

= وحدها دون حماية من الخارج أو الداخل، ولهذا فإنى أتطلع إلى تكوين كتلة شرقية من الدول العربية وتركيا وايران والهند وباكستان، وتؤيد هذه الدول جميعا فكرة أنشاء هذه الكتلة. اهـ

من كتاب – الكتلة الإسلامية بين الكتلتين الشرقية والغربية –

(1) مسلم ك البر والصلة – ح رقم ٢٥٦٤.

بلد أو اقليم إسلامى بضرر أو تهدد بخطر هب المسلمون جميعا لنجدته.

لن تتحقق الوحدة الإسلامية ما لم يتم التعاون والتضافر بين المسلمين جميعا في المال والاقتصاد والثقافة والتعليم والقوى البشرية، ما لم يشعر المسلم أن كل الأقاليم الإسلامية على اتساعها بلده، لا يشعر فيها بغربة ولا يعامل فيها كالغريب.

﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ [سورة المائدة: آية رقم ٢] ، لن تتحقق الوحدة حتى يشعر المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها بضرورة الوحدة والحاجة الماسة إليها، وهذا هو أول الطريق فإذا تحقق هذا الشعور فاعلم أن الوحدة واقعة ومتحققة بلا ريب، فعلينا جميعا أن نعمل على إذكاء هذا الشعور بين جماهير المسلمين عن طريق العلماء والخطباء ووسائل الإعلام.

أما الطريق الثانى للعودة بالمسلمين إلى الوحدة الأولى بعد إعداد الشعوب والأفراد نفسيا وعقائديا لتقبل– أمر الوحدة وشعورهم بالحاجة الماسة إليها، فهو العمل.. العمل على تطبيق دين الله وشرعه في كل أرجاء الأرض الإسلامية، والعمل على إحلال العقيدة الإسلامية محل العقائد المشبوهة والمنحرفة التى تغزو ديار المسلمين، العمل على تطبيق دين الله في العقائد والعبادات، في الشرائع والمعاملات، في المال والسياسة والاقتصاد، فإن دين الله تعالى وشريعته توجب الوحدة وتحث عليها، وتتناول كل صغيرة وكبيرة من أمور الحياة بالتنظيم فإذا ما عملنا على تطبيق شرع الله في كل الأنحاء، فإن الوحدة بغير شك ستكون من ثمار هذا التطبيق.

إذا ما وصلنا إلى هذه الدرجة من الشعور بضرورة الدين والوحدة إلى التطبيق الكامل للدين في كل نواحى الحياة داخليا وخارجيا، فإن أمر الوحدة سيكون سهلا ميسورا، ولن يكون علينا سوى أن ندرس ونتباحث أمر شكل الوحدة وكيفيتها.

وليس من المحتم أن تبدأ الوحدة الإسلامية بدولة واحدة وخلافة راشدة ولكنها سوف تنتهى ولا شك إلى دولة واحدة وخلافة راشدة كما أخبر النبى ﷺ .

لتبدأ الوحدة بالتنسيق بين الدول والحكومات الإسلامية، بالتعاون فيما بينها، بالتكتل في مواجهة الأعداء الخارجيين.

لتبدأ الوحدة في صورة جامعة إسلامية كتلك التى نادى بها من قبل الشيخ جمال الدين الأفغانى.

لتبدأ الوحدة في صورة إتحاد فيدرالى يحفظ لكل دولة شيئا من الذاتية والاستقلال، ويجمع الكل في صورة دولة واحدة.

لتبدأ الوحدة بأى صورة كانت.. المهم أن تبدأ وأن نعمل على أن تبدأ.

وأعتقد أنه من المناسب هنا أن نذكر التوصيات التى صدرت عن المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية بهذا الشان.

توصيات خاصة بالوحدة الإسلامية [1]:

١ – توجيه دعوة عامة إلى الوحدة الإسلامية يوجهها مجمع البحوث الإسلامية وتنشر في جميع الأقاليم الإسلامية.

٢– التعارف الإسلامى:

أ– العمل على كتابة تقويم إسلامى فيه بيان البلاد الإسلامية من حيث سكانها وثرواتها وأحوالها الاقتصادية والاجتماعية ويشمل التقويم بيان الأقليات الإسلامية المنشورة في البلاد غير الإسلامية وأحوالها ومعاملتها، ويدرس هذا التقويم في إحدى كليات الأزهر وما يماثلها في الأقاليم الإسلامية.

ب – تبادل البحوث في البلاد الإسلامية.

ج– تسهيل الرحلات بين البلاد الإسلامية.

٣– الوحدة الدينية:

أ– تحويل الطائفية إلى مذهبية.

ب– تطبيق الأحكام الإسلامية في الأسرة والمعاملات والعقوبات الإسلامية.

ج– بيان الأحكام الشرعية لمن لا يعلمها من أطراف البلاد الإسلامية.

٤– الوحدة الثقافية:

أ– نشر اللغة العربية في كل البلاد الإسلامية بحيث تكون إحدى اللغات التى تدرس في المدارس الاعدادية والثانوية.

ب– تكوين جماعة علمية يمثل فيها المسلمون من كل الأقاليم الإسلامية، على أن تكون مستقلة غير تابعة لأى من الحكومات.

ج– ترجمة العلوم الكونية إلى اللغة العربية، وتكوين جماعة من علماء البلاد الإسلامية لذلك.

---

(١) هذه التوصيات ملحقة ببحث الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٣٠ وما بعدها.

د- إنشاء معهد أو جامعة يلتقى فيها الطلاب من كل البلاد الإسلامية تكون تابعة لمجلس ادارة الجامعة الإسلامية.

٥- الوحدة السياسية:

أ - تكوين جامعة إسلامية تشبه الجامعة العربية يكون لها مجلس يكون من ممثلين يختارون من أعضاء المجالس النيابية بالانتخاب.

ب- يختار أعضاء مجلس الجامعة رئيسا بأغلبية ثلثى الأعضاء لمدة معلومة ولهم عزله بنصف الأعضاء فأكثر.

ج- يفصل هذا المجلس فيما بين الأعضاء من خلاف.

د- يكون من اختصاص هذا المجلس السياسة الخارجية ولا يكون لأى إقليم إتصال بغير الدول الإسلامية إلا بإذن المجلس.

هـ- تكون القوة الحربية للجماعة الإسلامية.

٦- الوحدة الاقتصادية:

أ - إزالة الحواجز الجمركية.

ب- كل الثروات في البلاد الإسلامية ملك للمسلمين أجمعين.

ج- إنشاء مصرف إسلامى يسير على الطريقة الشرعية الإسلامية.

د- لا تستغل أرض الإسلام إلا بالمسلمين، وتكون لكل المسلمين.

* * *

قرارات وتوصيات المؤتمر السادس لمجمع البحوث الاسلامية
بشأن الوحدة الأسلامية
أبريل (نيسان) سنة ١٩٧١م.

في ظل الرسالة الإسلامية السامية وعلى هدى من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وفي رحاب الأزهر الشريف، وتحقيقا لأهداف مجمع البحوث الإسلامية انعقد المؤتمر السادس للمجمع في فترته الثانية برياسة الإمام الأكبر فضيلة الدكتور الشيخ محمد محمد الفحام شيخ الأزهر، وبحضور أعضاء المجمع من الجمهورية العربية المتحدة، ومن البلاد الإسلامية الأخرى [١].

وقد تناول أعضاء المجمع والعلماء الذين دعوا للمشاركة في هذه الفترة البحوث بالمناقشة والتمحيص، ثم استقر رأيهم على إصدار القرارات والتوصيات الآتية يتقدمون بها إلى الأمة الإسلامية، جماعات وأفرادا، شعوبا وحكومات، واثقين أن يتخذها كل مسلم ومسلمة، وكل بيئة ومجتمع، دليل عمل، ونظام حياة راجين في ثقة وإيمان أن يدعو هؤلاء إليها كل من يحبون له سعادة الدنيا، ويرجون ثواب الآخرة.

سبيل الوحدة الإسلامية:

١ – يوصى المؤتمر بتوجيه دعوة يوجهها الإمام الأكبر باسم المؤتمر إلى المسلمين في كل البلاد والمجتمعات الإسلامية إلى الوحدة الإسلامية.

٢ – يوصى المؤتمر بتوثيق التعارف الإسلامى، وفي سبيل ذلك:

(أ) ينشأ تقويم إسلامى يشتمل على البيانات الصحيحة عن البلاد الإسلامية وسكانها وشئونهم الدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

(ب) تشجيع الرحلات الفردية والجماعية بين البلاد الإسلامية.

---

(١) اجتمع علماء المسلمين من خمس وثلاثين دولة في القارات الثلاث وقارة أمريكا الجنوبية. ص ٣٥٧ وما بعدها.

(ج) التوسع في تبادل الأساتذة والطلاب بين البلاد والمجتمعات الإسلامية على مختلف المستويات التعليمية.

٣- يوصى المؤتمر بالعمل على تحقيق الوحدة الفكرية الدينية.

(أ) وذلك بدعوة المسلمين إلى الالتفاف حول كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام في إطار المذاهب المنبثقة عن الإسلام دون التمسك بطائفية تبث الخلاف بدلا من الإئتلاف.

(ب) تطبيق الأحكام الشرعية الإسلامية في الأسرة والمعاملات المالية، والزواجر الاجتماعية، ويطبق كل مجتمع إسلامى المذهب السائد فيه.

(ج) نشر التعريف بالأحكام الشرعية للمسلمين الذين يحتاجون إلى مزيد من التبصرة بشئونهم الدينية.

٤- يوصى المؤتمر بالوحدة الثقافية:

(أ) بنشر لغة القرآن الكريم في كل البلاد الاسلامية بحيث تكون اللغة العربية إحدى اللغات التى تدرس في المدارس الإعدادية والثانوية في البلاد الإسلامية.

(ب) تنشيط ترجمة العلوم الكونية إلى اللغة العربية على جميع المستويات التعليمية.

(ج) تأكيد ما أوصى به المؤتمر الخامس من تأليف لجان في البلاد الإسلامية من بين أعضاء المؤتمر ومن غيرهم من الشخصيات الإسلامية، لتكون كل لجنة من هذه اللجان على اتصال دائم بالمجتمع للقيام بواجبات الدعوة وتنفيذ قرارات المؤتمر، وكذلك العمل على تبادل الزيارات.

٥- يوصى المؤتمر بالعمل على الوحدة الاقتصادية الإسلامية، وفي سبيل ذلك يدعو أولى الأمر إلى العمل على تذليل الصعوبات الجمركية، وتيسير كل ما من شأنه تحقيق تعاون وتكامل اقتصادى بين البلاد الإسلامية.

* * *

الفصل

الثانى

الفرق الاسلامية والخلافة

ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين رئيسين:

المبحث الأول: الخلافة بين الوجوب والجواز.

وفيه تتناول الآراء والمذاهب الاسلامية حول مسألة وجوب نصب الإمام

المبحث الثاني: الفرق الإسلامية

وفيه تتناول الفرق الإسلامية التى نشأت بسبب الاختلاف حول الإمامة، وتلك التى جعلت من الإمامة مادة لها.

* * *

المبحث الأول:

وجوب الخلافة

الخلافة بين الوجوب والجواز:

أجمع المسلمون منذ الصدر الأول على وجوب إقامة حاكم أعلى يخلف النبى ﷺ في قيادة الأمة، وقد شذ قوم وخالفوا إجماع المسلمين وقالوا بأن الخلافة ليست بواجبة وهم بعض الخوارج وبعض المعتزلة وقالوا: لو تكاف الناس فيما بينهم لم يكونوا في حاجة إلى إمام.

يقول الماوردى « وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وان شذ عنهم الأصم »[١].

ويقول ابن خلدون « ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين....» [٢].

ويقول ابن حزم « اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها الرسول، حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق فيما بينهم، وهذه فرقة ما نرى بقى منهم أحد، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة » [٣].

ويقول الشوكانى « وقد ذهب الأكثر إلى أن الإمامة واجبة » [٤] ويقول الأشعرى « واختلفوا في وجوب الإمامة، فقال الناس كلهم الا الأصم لابد من إمام، وقال الأصم: لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام » [٥].

---

(١) الماوردى ص ٥ الأحكام السلطانية.

(٢) ابن خلدون ص ١٩١ المقدمة.

(٣) ابن حزم – الفصل ص ٧٢ ج ٤.

(٤) الشوكاني نيل الأوطار ج ٨ ص ٢٥٦.

(٥) الأشعرى مقالات الاسلاميين ج٢ ص ١٤٩.

ويقول القرطبي ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة، إلا ما روى عن الأصم الذى كان عن الشريعة أصم، وكذلك كل من قال برأيه واتبعه على رأيه ومذهبه وقال إنها غير واجبة في الدين، بل يسوغ ذلك، وأن الأمة متى أقاموا حجهم وجهادهم وتناصفوا فيما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم، وقسموا الفيء والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماما يتولى ذلك »[١].

تحديد معنى كل من الوجوب والجواز:

عرف الأصوليون الحكم الشرعى بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءا أو تخييرا أو وضعا. فإذا ما تعلق خطاب الشارع بفعل المكلفين على وجه الاقتضاء الذى هو الطلب، وكان طلب الفعل جازما فهو الوجوب، أو غير جازم فهو الندب، أو كان طلب الترك جازما فهو التحريم أو غير جازم فهو الكراهة.

وإذا ما تعلق خطاب الشارع بفعل المكلفين على وجه التخيير بين فعل الشئ وتركه دون ترجيح لأحد الجانبين على الأخر فهو الإباحة والجواز، فالجواز مرادف للإباحة، كما عرفه الغزالى وغيره من أنه التخيير بين الفعل والترك بتسوية الشرع[٢].

فالواجب هو ما طلب الشارع فعله من المكلف طلبا جازما حتما، وحكمه أن يثاب فاعله ويعاقب تاركه.

وهو ينقسم إلى واجب عينى وواجب كفائى من جهة المطالب بادائه فالواجب العينى: هو ما طلب الشارع فعله من فرد من أفراد المكلفين بعينه بحيث إذا قام به عنه غيره لم يجزه كالصلاة والزكاة والصوم. والواجب الكفائى: هو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين، بحيث إذا قام به البعض فقد أدى الواجب وسقط عن الباقين، أما إذا لم يقم به أحد أثموا جميعا لإهمال الواجب[٣]، والإمامة – الخلافة – هى من قبيل الواجب الكفائى عند من قال بوجوبها.

والمباح – الجائز – هو ما خيّر الشارع المكلف بين فعله وتركه، فلا مانع من فعله، ولا مانع من

(١) القرطبى تفسير سورة البقرة آية ٣٠ ص ٢٢٦ ج١.

(٢) نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء – د. محمد سلام مدكور ص ١٨، ٣٣.

(٣) علم أصول الفقه – الشيخ عبد الوهاب خلاف ص ١٠٥، ١٠٨.

تركه، والإمامة – الخلافة – من قبيل المباح – الجائز – عند من قال بالجواز.

فالقائلون بوجوب الإمامة عدوها فرضا دينيا على جميع الأمة وهو ما يسمى بالواجب الكفائى، فالأمة كلها مسئولة عن أدائه، فإن قام به البعض سقط الفرض عن جميع الأمة، وإن لم يقم به أحد فيُحكم على الأمة كلها متضامنة بأنها عاصية لأنها أخلت بأحد الفروض الشرعية.

وهى إن كانت واجبا كفائيا على الأمة كلها، فهى واجب عينى على من هو أهلها، ومن هو أهلها فريقان: أهل الاختيار، وأهل الإمامة، أما أهل الاختيار – أهل الحل والعقد – فهم الذين يتولون عملية الترشيح والترجيح بين المرشحين لمنصب الإمامة. وأما أهل الإمامة فهم الذين تتوافر فيهم شروطها. وعلى هذا يسقط الإثم والوزر عن عامة الأمة ويقع على هذين الفريقين ويصبح نصب الإمام فرضا عينيا عليهما.

وفي ذلك يقول الماوردى [1]:

فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان:

أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة.

والثانى أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم.

والقائلون بالجواز لا يعنون قطعا أن الإمامة لا ضرورة لها أو الطعن في مشروعيتها، ولكنهم يرون أنها من الأشياء المباحة، لا تأثم الأمة بتركها، ولكن للجماعة أن تنظر في موضوع الإمامة، بحسب ما تمليه عليها الظروف، فإذا تكاف الناس عن الظلم وتعاطوا الحق بينهم ونفذوا شرع الله في جميع أمورهم وجاهدوا عدوهم فبها ونعمت، وإلا فقد يصبح نصب الإمام ضرورة، ومثال شبيه بذلك الطعام والشراب فهما من قبيل المباح شرعا، ولكن هذا لا يمنع من أنهما من الضروريات اللازمة للإنسان بل والامتناع عنهما جريمة ضد النفس لأن فيه هلاكها.

ومعنى الجواز أيضا أنه إن قُصر في إقامتها لم تكن هناك مسئولية ولم يأثم أحد [2].

فاختلاف الفقهاء والمتكلمين حول مسألة وجوب الإمامة أو جوازها هو في الحقيقة خلاف حول

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردى ص ٥.

(٢) النظريات السياسية الاسلامية الريس ص ١٢٦.

مسئولية الأمة القانونية والأخلاقية بالنسبة إلى إقامة الإمامة أو عدم إقامتها، وهل تأثم الأمة إن لم تقم بها أم لا تأثم بذلك [١].

وقد يفهم البعض من «وجوب الإمامة» وجوب وجود سلطة حاكمة في المجتمع وحسب – آيا كان شكلها – وهذا فهم خاطىء [٢] لأن القائلين بوجوب الإمامة لم يعنوا وجوب أى سلطة حاكمة وحسب ولكنهم عنوا تلك السلطة التى تتحاكم إلى شرع الله المنزل على رسوله ﷺ ويخضع لها المسلمون جميعا في ديار الإسلام، تلك السلطة التى تسير في الناس بسيرة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به [٣].

الجوازيون:

وهم الذين ذهبوا إلى أن الإمامة ليست واجبة في الدين وإنما هى جائزة: فلو أقامت الأمة الحج والجهاد، وتناصف الناس فيما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم وقسموا الفيء والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليهم. أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماما يتولى ذلك.

والجوازيون قلة قليلة، إذا قورنوا بالقائلين بالوجوب، ولا نكاد نجد أقوالهم إلا في كتب مخالفيهم الذين طعنوا عليهم [٤] والجوازيون كما في كتاب المقالات وأصول الدين هم: الخوارج [٥]، الفوطى

(١) المرجع السابق ص ١٢٦.

(٢) د. محمد عمارة – المعتزلة – وأصول الحكم ص ١١ حيث يقول: « ولقد كان وقوف المعتزلة ومعهم كل الفرق الإسلامية تقريبا إلى جوار القول بضرورة وجود سلطة حاكمة في المجتمع وهو ما عبروا عنه بقولهم أن الإمامة واجبة، كانوا غير مخترعين لجديد أو مستحدث في الفكر الإنساني، فقط كانوا امتدادا لأصحاب الفكر المدنى والمتمدن من مفكرى الحضارات التى سبقتهم أو عاصرتهم، لأن هذه الفكرة قديمة.

وقال ص ١٤: ومع ذلك فلا النجدات ولا الأصم والفوطى بالذين ينكرون وجوب الإمامة بمعنى ضرورة قيام السلطة الحاكمة في المجتمع، فقط هم يخرجون هذه القضية من إطار الشرع والدين إلى أطار المصلحة المدنية للمجتمع.

(٣) د. السنهورى – الخلافة – المرجع السابق ص ٨٥ حيث يقول: لقد حرصنا على تحديد خصائص الخلافة ليتضح منها أنها حكومة من نوع معين له خصائصه المميزة له، لأننا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار هذه الخصائص: فإننا لن نستطيع أن نفهم الجدل الطويل الذى يدور حول وجوب الخلافة أو عدم وجوبها.

(٤) وإن كان بعض المعاصرين ينتحل مذهبهم، كالشيخ على عبد الرازق والدكتور محمد عمارة.

(٥) ذهب الرازى إلى أن الخوارج لا يقولون بوجب الخلافة – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٤٠، وكذلك جزم الدكتور السنهورى ص ٩٢.

ويرى الدكتور يحيى اسماعيل أن المحكمة الأولى، بالإضافة إلى النجدات، من القائلين بالجواز – منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص٢٩١، ويزعم الدكتور محمد عمارة أن المعتزلة صححوا هذا الخطأ عن المحكمة الأولى وقالوا أنهم كانوا يقولون بذلك في بدء أمرهم ثم رجعوا عنه لما أمّروا عليهم الراسبى، كما أن الخوارج أنفسهم ينفون ذلك عن مذهبهم، =

والأصم من المعتزلة [1].

يقول ابن خلدون مفندا موقف الجوازيين « والذى حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعى على أهله ومرغبة في رفضة » [2].

ويقول د. محمد عمارة[3] « إن هذا الفريق من المتكلمين لم يتحدثوا عن هذه القضية وعن ذلك المجتمع الذى تصوروه عادلا لا يحتاج إلى حاكم، لأنهم كانوا مثاليين يحلمون ويتجاهلون الواقع، وإنما القضية أنهم أرادوا الخروج بقضية وجوب الإمامة – التى لا خلاف عليها – من إطار الشرع والدين كى لا يتأبد وجوب قيامها إلى الإطار المدنى الذى يجعل منها ضرورة مصلحة يتطلبها إستهداف إقامة العدل بين الناس، وعندما نربط قيامها بالحاجة للعدل، يصح لنا أن نعلق إلغاءها على سيادة العدل بدونها وبدون ما حاجة إليها، وهو افتراض يبدو مغرقا في المثاليـة ولكنه مطلوب لتأكيد الطبيعة المدنية لطريق وجوبها.

ونحن لا نذهب بعيدا إذا قلنا أن التصورات والأفكار التى تقدمها بعض النظريات الاجتماعية الحديثة– الماركسية بالتحديد – عن أن انتفاء التمايز الطبقى وإلغاء الطبقات وتحقق المساواة بين البشر في صورتها العليا، وعلى النطاق الإنسانى كله سيعقبها إلغاء الدولة بعد أن تمر سلطتها بفترة من الذبول. يستعيض الناس فيها عنها بمؤسسات إجتماعية يشاركون من خلالها مباشرة وبأنفسهم في تصريف الأمور العامة والمصالح العمومية.. إن هذه الفكرة التى تبدو مغرقة في مثاليتها هى في جوهرها نابعة من نفس المعين الذى نبعت منه افكار النجدات والأصم والفوطى، فالدولة والسلطة عندهم جميعا جهاز ضرورى

= ويقولون ليس منا من زعم أن الإمامة ليست بواجبة. المعتزلة وأصول الحكم ص ٢٥.

والتحقيق أن النجدات من الخوارج هم الذين اشتهروا بهذا المذهب.

(١) – هشام بن عمرو الفوطى المتوفي ص٢١٨هـ، وهو رأس إحدى فرق المعتزلة وهى الهشامية، ومن بدعه أن الإمامة لا تنعقد أيام الفتنة واختلاف الناس. الفخر الرازى – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٨ – والشهرستانى والملل والنحل– بهامش الفصل– ص٧٩.

– أبو بكر الأصم – عبد الرحمن بن كيسان كان معاصرا للفوطى، توفى في منتصف القرن الثالث الهجرى، وكان يدعى أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم. الملل والنحل ص ٧٩.

(٢) المقدمة ص ١٩٢ ن دار الشعب، ون دار القلم.

(٣) المعتزلة وأصول الحكم ص ١٥، ١٦، وقارن ذلك بما في النظريات السياسية الاسلامية ص ١٤٣ وما بعدها.

تدعو إلى إقامته تلك الشرور والمظالم التي يعاني منها الناس، فإذا زالت هذه الشرور وانتفت المظالم وأسبابها عندئذ لا حاجة بالناس إلى إيجاد هذا الجهاز جهاز الدولة والحاكم والإمام.

ثم يقرر سيادته في موضع آخر أن الفكرة لم تكن افتراضاً وحلماً بمجتمع عادل يستبدل سلطة الدولة القاهرة القامعة العقابية بنوع آخر من سلطة المجتمع ككل وأنه قد وقع في زمن الأصم والفوطي من الحوادث ما نمّى في أذهانهم هذه الفكرة، أعني ثورة العامة سنة ٢٠١ هـ في بغداد وما حولها، ودامت السيادة لهذه الثورة عاما كاملا حاربت فيه الفساد بكل أنواعه حتى في أجهزة الدولة بناءا على قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر التي يجعلها المعتزلة من أصولهم (١).

أدلة الجوازيين:

يسعى الجوازيون للتدليل على ما ذهبوا إليه بأدلة عديدة من هذه الأدلة:-

١- وجوب الإمامة يخالف مبدأ المساواة، فالناس كأسنان المشط، أو كإبل مائة لا تجد فيها راحلة، وكل واحد من المجتهدين مثل صاحبة فمن أين يلزم وجوب طاعته لمن هو مثله (٢).

٢- إن وجوب الطاعة لواحد من الأمة إما أن يثبت بنص، وإما أن يكون باختيار من الأمة وقد ثبت عدم وجود النص فلم يبق إلا الاختيار، والاختيار يجب أن يكون من كل واحد من الأمة - إجماعا ليس فيه خلاف - وهذا لا يتصور وقوعه عقلا. وتنبنى هذه الحجة على قول الأصم أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم.

٣- الاختيار متناقض من وجهين:

الأول: أن صاحب الاختيار موجب في النصب على الإمام حتى يصير إماما ثم تجب عليه طاعته بعد أن يصير إماما، فهو إنما صار إماما بإقامته، فكيف صار واجب الطاعة بإمامته؟

الثاني: أن كل واحد من المجتهدين الناصبين للإمام لو خالف الإمام باجتهاده في المسائل الاجتهادية جاز له ذلك، وما من مسألة أوجبتم فيها الطاعة إلا ويجوز له أن يخالفه فيها باجتهاده، فكيف

---

(١) المعتزلة وأصول الحكم ص ٢٠ وما بعدها. وراجع أحداث هذه الثورة - الطبرى - ج٨ ص ١٥١ وما بعدها، والبداية والنهاية ج١٠ ص ٢٤٧ أحداث سنة ٢٠١هـ.

(٢) نهاية الاقدام في علم الكلام - الشهر ستانى - ص ٤٨٢، القطب طبلية، السابق ص ١٤٢.

يكون إماما واجب الطاعة بشرط أن يخالفه إذا أدى اجتهاده إلى المخالفة، فدل على أن الإمامة غير واجبة شرعا [1].

٤- يمكن أن يقال إن في نصب الإمام أضرارا عديدة، والضرر منفي، فمن هذه الأضرار أن تولية الإنسان على من هو مثلة ليحكم عليه فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى إضرار به لا محالة، وفي هذا انتفاء لحق الحرية.

- إنه يؤدى إلى وقوع الشقاق، فقد يستنكف عنه بعضهم، فيفضى ذلك إلى الخلاف والفتنة بما فيه من الإضرار.

- المتولى - الإمام - غير معصوم، فيتصور منه الكفر والفسوق، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه، وإن عزل بمحاربته أدى إلى الفتنة وما فيها من أضرار.

٥- إن قيام الناس بما فيه مصلحتهم الدينية والدنيوية أمر طبيعى جبلى، فلا حاجة بهم إلى نصب من يتحكم فيهم، والدليل على ذلك انتظام أحوال العربان والبوادى الخارجة فعلا عن حكم السلطان [2].

٦- إن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفي تعذر وصول آحاد الناس فيما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة [3].

٧- إن للإمامة شروطا قلما تتوافر في إنسان، فإن أقاموها أقاموا فاقد الشروط فلم يأتوا بالواجب، وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب، فالقول بالوجوب يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعا [4].

ويرد على هذه الأدلة جميعها جملة وتفصيلا من أصحاب الوجوب، وسوف نذكر ردا إجماليا، ونشير في الردود التفصيلية إلى بعض من أوردها [5]. أما الرد الاجمالى الشامل فهو:

إن القاعدة الشرعية السليمة أن الضرر يزال، وأن يتحمل أدنى الضررين بدفع الضرر الأكبر وتحمل الضرر الأصغر، فهب أننا سلمنا بالأضرار التى قالها الجوازيون عن الإمامة، فهل تقاس هذه الأضرار بالأضرار العظيمة التى تترتب على تركها أو عدم وجودها؟ إن الأضرار التى تترتب على عدم وجودها

(١، ٢) القطب طبلية، السابق ص ١٤٤ وما بعدها.

(٣) المواقف للأيجى وشرحه للجرجانى ص ٣٤٧ ج٨ نقلا عن النظريات السياسية الاسلامية د. الريس ص ١٤٦.

(٤) الآيجى المرجع السابق ص ٣٤٧ ج ٨.

(٥) راجع في الردود التفصيلية المواقف للآيجى، النظم الإسلامية ج ٣ للقطب طبلية، ومنهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم د. يحيى أسماعيل ص ٢٩٤ وما بعدها .

هى الفوضى والتنازع والتقاتل وسفك الدماء وضياع الحقوق وتعطيل أحكام الشريعة والتفرق والتشتت وإبطال الجهاد وسائر الفروض الكفائية وظهور الكفر وفقد أوطان المسلمين، وجملة القول هلاك الإسلام والمسلمين فهل ما ذكرتم من أمور تافهه يوازى هذه الأضرار كلها؟ (١).

يقول الفخر الرازى: (٢) لنا أن نصب الإمام يقتضى دفع ضرر لا يندفع إلا به فيكون واجبا.

بيان الأول: أن العلم الضرورى حاصل بأنه إذا حصل في البلد رئيس مطاع قاهر ضابط فإن حال البلد يكون أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس.

بيان الثاني: أن دفع الضرر عن النفس لما كان واجبا، فما لا يندفع هذا الضرر إلا به وجب أن يكون واجبا. فإن قالوا لعل القوم يستنكفون عن متابعة ذلك الرئيس فيزداد الشر، قلنا: هذا وإن كان محتملا إلا أنه نادر والغالب ما ذكرناه والغالب راجح على النادر.

الوجوبيون:

وهم الذين قالوا بوجوب الإمامة، بمعنى وجوب وجود حاكم أعلى للمسلمين، يخلف النبى ﷺ في سياسة الأمة بشرع الله. وهم ينتهون إلى أن الإمامة - الخلافة - فرض على الكافة كما بينا من قبل، وهم جماهير المسلمين من جميع الفرق لم يشذ عنهم إلا القليل، ويمكن أن نحددهم تحديدا دقيقا بأنهم: أهل السنة والجماعة، الشيعة الزيدية والإمامية، الخوارج حاشا النجدات، المعتزلة عدا الأصم والفوطى.

وإذا كان هؤلاء جميعا قد اتفقوا على وجوب الإمامة إلا أنهم اختلفوا في طريق الوجوب.

يقول الماوردى: واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟

فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين. وقالت طائفة أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع. ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية د. الريس ص ١٤٨.

(٢) معالم أصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى ص ١٣٤ ن الكليات الازهرية.

الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين، قال الله عز وجل ﴿ **يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾.

ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرون علينا. وقد ثبت عن النبى ﷺ قوله « سيليكم بعدى ولاة فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا وأطيعوا في كل ما وافق الحق فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم » [1].

ويقول ابن خلدون: وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه بالعقل، وأن الاجماع الذى وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه... » [2] ويقول الشوكانى اختلفوا هل الوجوب عقلا أم شرعا، فعند العترة وأكثر المعتزلة والأشعرية تجب شرعا، وعند الإمامية تجب عقلا فقط، وعند الجاحظ والبلخى والحسين البصرى تجب عقلا وشرعا » [3].

وفي المواقف للآيجى وشارحه الجرجانى [4]: واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته، وعندنا – أهل السنة– أن نصب الإمام واجب علينا سمعا، وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا، وقال الجاحظ والكعبى وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا، وقالت الإمامية والإسماعيلية لا يجب نصب الإمام علينا بل على الله سبحانه.

وباستقراء هذه النصوص، يمكن تقسيم القائلين بالوجوب إلى عدة أقسام:

الأول: القائلون بوجوب الإمامة سمعا – شرعا – وهم أهل السنة والجماعة، والعترة [5].

الثاني: القائلون بوجوب الإمامة عقلا – على الأمة – وهم أكثر المعتزلة والزيدية [6].

الثالث: القائلون بوجوب الإمامة عقلا – على الله تعالى – وليست على الخلق وهم الشيعة الإمامية والإسماعيلية.

---

(١) الماوردى – الأحكام السلطانية – ص ٥٠.

(٢) ابن خلدون – المقدمة – ص ١٧١.

(٣) الشوكانى – نيل الأوطار – ج٨ ص ٢٥٦.

(٤) المواقف للقاضى عبد الرحمن الآيجى، وشرحه للسيد الشريف الجرجانى ص ٦٠٣– ٦٠٤ نقلا عن نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى رحمه الله.

(٥) على ما نقله الشوكانى في نيل الاوطار وذكرناه عنه قبلا.

(٦) على ما نقله الدكتور محمد موسى عن المواقف وشرحه.

الرابع: القائلون بوجوب الإمامة عن طريق السمع والعقل معا وهم الجاحظ والكعبى وأبو الحسين الخياط من المعتزلة.

أصحاب الوجوب السمعى « الشرعى » وهم أهل السنة والجماعة ومعهم العترة، وسوف نذكر أدلتهم تفصيلا، وأصحاب الوجوب العقلى على الله تعالى وهم الإمامية والإسماعيلية وهم يرون أن الإمامة هى أهم المطالب في أحكام الدين، وأشرف مسائل المسلمين يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة، وهى أحد أركان الإيمان المستحق بسببه الخلود في الجنان، فقد قال رسول الله ﷺ – على زعمهم– « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميته جاهلية » (١).

يقول ابن المطهر: ذهبت الإمامية إلى أن الله عدل حكيم لا يفعل قبيحا ولا يظلم، وأنه رؤوف بالعباد يفعل لهم ما هو الأصلح لهم... ثم أردف الرسالة بعد موت الرسول بالإمامة، فنصب أولياء معصومين ليأمن الناس من غلطهم وسهوهم، ولئلا يُخلى العالم من لطفه ورحمته، وأنه لما بعث محمدا ﷺ قام بثقل الرسالة، ونص على أن الخليفة من بعده علىّ ثم... (٢) وأن النبى ﷺ لم يمت إلا عن وصية بالإمامة (٣).

وفي تبرير أن نصب الإمام لطف يقول محمد الموسوى الكاظمى – وهو من الشيعة الاثنى عشرية: « إن نصب الإمام لطف، وهو ما يكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية لا بنحو من الالجاء، واللطف واجب على الله لأنه الحكيم اللطيف، فإن ضرورة الحاجة إلى الأنبياء هى بعينها جارية في أوصيائهم وخلفائهم » (٤).

وقد تولى علماء المسلمين الرد على كلام الشيعة، ودحض مزاعمهم، بما يغنينا عن الإطالة في هذا الموضع (*).

– أصحاب الوجوب العقلى، قالوا بوجوب الإمامة عقلا لما في إجماع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا ذلك لكانوا فوضى مهملين وهمجا

---

(١) منهاج الكرامة في معرفة الإمامة لابن المطهر الحلى، نقلا عن كتاب منهاج الاعتدال. للحافظ الذهبى، وهو اختصار لكتاب منهاج السنة النبوية لشيخه تقى الدين ابن تيمية يرد فيه على ابن المطهر الحلى.

(٢) ذكر الأئمة بعد على رضى الله عنه حتى الإمام الثانى عشر.

(٣) منهاج الاعتدال للحافظ الذهبى ص ٣٢ وفيه كلام الحلى والرد عليه.

(٤) أصول المعارف ص٨٢، مشار إليه في مصطفى حلمى ص ٣٩٧، ونقلته عن كتاب الدكتور القطب طبلية ص ٩١.

(*) انظر: ابن خلدون – المقدمة ص ١٩٦ وما بعدها. ابن تيمية – منهاج السنة النبوية، ومختصره – منهاج الاعتدال للذهبى.

مضاعين. فمدرك وجوب الإجماع الذى حدث في العصر الأول هو العقل، وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض، فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية.

فهذا الفريق يوجب الإمامة عقلا على الخلق والناس وليس على الخالق لأنه يراها أمرا دنيويا وليس دينيا، فهم يوجبون الرياسة على المكلفين من حيث كان في الرياسة مصالح دنيوية ودفع مضار دنيوية، فمهام الإمام كلها من مصالح الدنيا.

فهذا الفريق من المعتزلة يوجب الإمامة بالعقل ليبتعد بها عن السمع والمأثورات الدينية، وليجعلها مبحثا ومنصبا دنيويا خالصا [١] فهم بذلك ينفون الأدلة السمعية ولا يرونها تكفي في هذا المجال.

– أما الفريق الذى يرى وجوب الإمامة سمعا وعقلا، فهم يرون أن هناك الكثير من الأدلة التى تدل على وجوب نصب الإمام، وهم كذلك لا يغفلون دور العقل في إيجاب السلطة الحاكمة التى تمنع التظالم والبغى بين الناس فهم يرون أن الدليل على وجوب نصب الإمام من وجهين:

الأول: السمع وبخاصة الإجماع.

الثاني: العقل، ففى نصب الإمام دفع ضرر مظنون، ودفع الضرر واجب شرعا، وفي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها، إذن فليس ثمة ما يحول دون القول بأن إقامة الخلافة من الأمور التى يقضى بها العقل، وقررها الشرع تأييدا لمقتضى العقل، فيكون العقل والشرع متوافقين على إيجاب تولية الخليفة.

وهذا يوافق نظرة المعتزلة من أن الحكم الشرعى هو ما يثبته الشارع في الفعل موافقا لما فيه من صفة؛ إذ النصوص عندهم كاشفة للأحكام، وأن العقل يستقل بإدراكها، فالتحسين والتقبيح عندهم عقليان وهم يقسمون الحكم إلى الأقسام الخمسة باعتبار ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة أو مفسدة يدركها العقل، فالفعل إن اشتمل على مفسدة فحرام، وحكم الشرع فيه التحريم كالظلم، وإن اشتمل تركه على مفسدة فواجب كالعدل، والإمامة، وحكم الشرع فيه الوجوب – الإيجاب – [٢] لذلك ذهب الدكتور الريس رحمه الله إلى أن الخلاف بين أصحاب الوجوب العقلى والوجوب السمعى خلاف

---

(١) المعتزلة وأصول الحكم د. محمد عمارة ص ٢٦.

(٢) الاباحة عند الاصوليين والفقهاء د. محمد سلام مدكور ص ٢٣.

لفظى ظاهرى مترتب على مسألة التحسين والتقبيح العقليين [1].

وجوب الإمامة شرعا:

ذهب أهل السنة والجماعة، والعترة إلى أن نصب الإمام واجب سمعا وأوردوا الأدلة الشرعية على هذا الوجوب، وخالفوا من قال بأن الوجوب عقلا، لأن العقل لا يوجب ولا يحظر ولا يقبح ولا يحسن، وإذا كان كذلك ثبت أنها واجبة من جهة الشرع لا من جهة العقل [2]، ولأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل إلا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها [3].

ولا يغيب عن الذهن أن الرئاسة العامة التى يوجبها العقل إنما هى الحكومة بإطلاق، تلك التى يقيمها البشر أو بعض البشر، وكثيرا ما تكون ظالمة وتعمل لصالح الطبقة المسيطرة، كذلك كانت، ما زالت في أغلب بقاع الأرض، أما الخلافة أو رئاسة الدولة في الإسلام فهى خلافة للنبوة وحمل للأمانة وتنفيذ للرسالة وحماية للدعوة وحراسة للدين وسياسة الدنيا به [4].

وفي هذا المعنى يقول الماوردى: إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأى متبوع، فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت بها الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطانى، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر دينى. لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام، متشاكل الأحكام [5].

ويجد أهل السنة صعوبة بالغة في التدليل على مذهبهم، لأن القرآن الكريم لم يتحدث صراحة عن الخلافة كنظام للحكم، وأن الأحاديث التى وردت في الكلام عن الحكم والخلافة – وإن كانت في الغالب صحيحة – إلا أن الخصوم لا يسلمون بها بحجة أنها أخبار أحاد، وأن الخلافة عند أهل السنة لم تثبت بالنص [6]، وإنما باختيار جماعة المسلمين أو بالأحرى أهل الحل والقعد.

---

(١) النظريات السياسية الاسلامية ص ١٢٧.

(٢) تفسير القرطبى ن دار الشعب ص ٢٢٦.

(٣) الاحكام السلطانية والولايات الدينية – الماوردى ص٥.

(٤) الوسيط في النظم الاسلامية ج ٣ الإسلام والدولة – د. القطب طبلية ص٨٨.

(٥) الماوردى – المرجع السابق ص ٣.

(٦) الشيعة الإمامية والإسماعيلية يرون ثبوت الإمامة بالنص. وقد سبق أن أوردنا بعض أقوالهم في وجوبها على الله تعالى، وثبوتها بالنص على عليّ والأئمة من بعده. وهناك من يقول بالنص على أبى بكر الصديق صراحة « نص جلى » ويسمون بالبكرية، ومن يقول =

والدليل الوحيد الذى يقف أمامه المخالفون هو دليل الإجماع كما سنبين فيما بعد، وإن كان البعض قد طعن في مستند هذا الإجماع، وسوف نذكر ما استدل به أصحاب هذا المذهب من أدلة نقلية من الكتاب والسنة، ومن الإجماع، ثم نذكر بعض الأدلة التى تعتمد على الرأى والعقل وإن لم تخرج عن كونها أدلة شرعية.

القرآن الكريم:

لم يتحدث القرآن الكريم عن الخلافة كنظام للحكم صراحة، وذلك لأن بحث الخلافة يرجع إلى النظر في حكم عملى، لا في عقيدة من عقائد الدين. ومما يترتب على ذلك أن الأحكام العملية يكتفي فيها بالأدلة المفيدة ظنا راجحا، وأما العقائد فإنها لا تقوم إلا على براهين وأدلة قاطعة، فلا غضاضة على حكم الخلافة إن لم يرد به قرآن يُتلى، إذ ليست الخلافة شيئا زائد على إمارة عامة تحرس شعائر الدين، وتسوس الناس على طريق العدل، ولم يكن وجه المصلحة من إقامة هذه الإمارة بالخفي الذى يحتاج إلى أن يأتى به قرآن صريح (١).

ولكن وراء ذلك أشياء أخرى قد تتنازع فيها الأهواء أو تختلف فيها الأراء، كطاعة السلطان العادل، أو اشتراط ان يكون زمام الحكم في يد مسلم، فارشد القرآن إلى الأولى منطوقا، وإلى الثانية مفهوما، بقوله ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ [سورة النساء: آية رقم ٥٩]، وواضح أن النظر في وجه الأمر بإطاعة أولى الأمر يقتضى وجوب إقامتهم، وأن يكونوا مسلمين يحكمون بشرع الله.

وأهل السنة والجماعة لا يعدمون الاستدلال القرآنى على وجوب الخلافة ولكن هذه الأدلة غير صريحة، فهى مجرد إشارات واستدلالات لطيفة.

آيات الاستخلاف:

﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٣٠].

= بالنص الخفي على الصديق وهم بعض أهل السنة، وهناك من يقول بالنص على العباس بن عبد المطلب، راجع العواصم من القواصم لأبى بكر بن العربى المالكى ص٢٥٨ – ن مكتبة السنة.،

(١) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، الشيخ محمد الخضر حسين، شيخ الأزهر سابقا، في رده على مزاعم الشيخ على عبد الرازق– نقلا عن نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف موسى ص ٦٣.

﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض، فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾ [سورة ص: آية رقم ٢٦].

﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض، كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي أرتضى لهم، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ﴾ [سورة النور: آية رقم ٥٥].

قال القرطبي: هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع لتجتمع به الكلمة وتنفذ به أحكام الخليقة، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روى عن الأصم [1].

أيتي الأمانة والطاعة:

قال تعالى: **﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلي أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به، إن الله كان سميعا بصيرا. يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلي الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وذلك خير وأحسن تأويلا ﴾** [سورة النساء: آية رقم ٥٨ و٥٩].

قال الطبري: هو خطاب من الله إلى ولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره في فيئهم وحقوقهم، وما ائتمنوا عليه من أمورهم بالعدل بينهم في القضية والقسم بينهم بالسوية، يدل على ذلك ما وعظ به الرعية في **﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾** فأمرهم بطاعتهم، وأوصى الراعى بالرعية وأوصى الرعية بالطاعة [2].

وفي هاتين الآيتين دلالة واضحة على وجوب الخلافة، وهى التى تحكم الناس بالعدل– بشرع الله–

---

(١) تفسير *القرطبي* ص ٢٢٦ وص ٤٦٨٩ *ن دار الشعب*.

تفسير ابن كثير ج١ ص ٦٩، ج ٣ ص٢٩٠، ن دار الحديث ط أولى سنة ١٩٨٨م.

أبو على المودودى، تفسير سورة النور ص ٢١٧ وما بعدها.

الشنقيطى، أضواء البيان في أيضاح القرآن بالقرآن – ج١ ص٥٧ وما بعدها– ن على صبح المدنى سنة ١٩٦٧.

وفي هذه المراجع كفاية، وهى غيض من فيض، وفيها عبارات طويلة أعرضنا عن ذكرها خشية الإطالة.

(٢) الطبرى – جامع البيان عن تأويل آى القرآن – ص ٤٩٢ ج ٨ – ن دار المعارف بتحقيق محمود محمد شاكر – أحمد محمد شاكر.

وسوف نتعرض للحديث عن الطاعة تفصيلا بوصفها إحدى الأسس التى يقوم عليها نظام الحكم الإسلامى.

وواجب على كل أحد الالتزام بطاعة ولاة الأمر ما داموا قائمين على أمر الله [1].

وهناك دليل أدق مما سبق، ولا يكاد يفطن إليه إلا قلة قليلة من الناس، ذكره علماء أهل السنة واعتمدوه في كتبهم. قال تعالى للقاعدين عن نصرة نبيه والمتخلفين عن الخروج معه في غزوة الحديبية ﴿ **فقل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا** ﴾ [سورة التوبة: الآية رقم ٨٣] . وقال في موضع آخر ﴿ **سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم، يريدون أن يبدلوا كلام الله** ﴾ [سورة الفتح: آية رقم ١٥] يعني قوله تعالى ﴿ **فقل لن تخرجوا معي أبدا** ﴾.. ثم قال تعالى ﴿ **كذلكم قال الله من قبل، فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون إلا قليلا** ﴾ [سورة الفتح: آية رقم ١٥].

فهذا إعلام وإخبار من الله تعالى بأن الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ لن يخرجوا معه أبدا ولن يقاتلوا معه عدوا، حتى ولو طلبوا ذلك، أيريدون أن يبدلوا كلام الله.

وقال تعالى ﴿ **قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون، فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا، كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا إليما** ﴾ [سورة الفتح: آية رقم ١٦].

لقد فتح الله لهم باب التوبة، وبين أن أمامهم اختبارا شديداً يدعون فيه إلى قتال قوم أولى بأس شديد – فارس والروم – فهل الداعى إلى قتالهم رسول الله ﷺ ؟ وأين قول الله تعالى ﴿ **فقل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلون معي عدوا** ﴾، إن الداعي إلى هذا القتال هو إمام المسلمين، وخليفة رسول الله ﷺ الذى يقوم على أمر الأمة من بعده، ويدعو المسلمين إلى الجهاد.

قال البيهقى:

وقد احتج بما ذكرنا من الآيات على بن اسماعيل رحمه الله، وغيره من علمائنا في اثبات إمامة الصديق [2].

وحكى الذهبى عن شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا استدلال الإمام الشافعى والأشعرى وابن حزم على خلافة الصديق [3].

---

(١) راجع عبارة الشيخ محمد الخضر حسين، والتى نقلناها آنفا عن الدكتور محمد يوسف موسى – نظام الحكم فى الإسلام ص ٣٨.

(٢) البيهقى – الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ص١٩٤ وما بعدها، ن دار الكتب العلمية – بيروت ط أولى ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

(٣) المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال ص ٥٥٩.

السنة النبوية:

١- السنة القولية: [١]

جاءت السنة بأحاديث صحيحة تتحدث عن نظام الخلافة - الإمامة - تبين ما يجب على الإمام، وما يجب على الرعية تجاهه، وقد ورد في بعض هذه الأحاديث لفظ إمام ولفظ خليفة صراحة.

عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: « ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهى مسئولة عن رعيتها، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » [٢].

عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع الإمام فقد أطاعنى، ومن عصانى فقد عصى الله، ومن عصى الإمام فقد عصانى » [٣].

وعنه أن رسول الله ﷺ قال: « إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به فإن أمر بتقوى الله وعدل كان له بذلك أجر، وإن يأمر بغيره كان عليه منه » [٤].

وفي حديث حذيفة الطويل « الزم جماعة المسلمين وإمامهم » [٥]، وفي رواية « تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك ».

وعن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلفه نبى، وإنه لا نبى بعدى، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم » [٦].

وعن أبى سعيد الخدرى أن رسول الله ﷺ قال: « إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » [٧]. وعنه

---

(١) السنة ما صدر عن النبى من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خِلقية أو خُلقية.

(٢) متفق عليه - البخارى ك الأحكام ح رقم ٧١٣٨، ومسلم ك الامارة ح رقم ١٨٢٩.

(٣) البغوى شرح السنة ج١٠ ص ٤١ ح رقم ٢٤٥٠، والحديث متفق عليه بلفظ « أميرى » البخارى ك الأحكام ح رقم ٧١٣٧، ومسلم ك الامارة ح رقم ١٨٣٥.

(٤) متفق عليه - البخارى ك الجهاد ح رقم ٢٩٥٧، ومسلم ك الامارة ح رقم ١٨٤١.

(٥) متفق عليه - البخارى ك الفتن ح رقم ٧٠٨٤، مسلم ك الامارة ح رقم ١٨٤٧ والرواية الثانية تفرد بها مسلم.

(٦) متفق عليه - البخارى ك أحاديث الأنبياء ح رقم ٣٤٥٥، ومسلم ك الامارة ح رقم ١٨٤٢، وأحمد ج ٢ ص ٢٩٧، ابن ماجه- ك الجهاد ب الوفاء بالبيعة ح رقم ٢٨٧١، البغوى شرح السنة ح١٠ ص ٥٦.

(٧) مسلم - ك الامارة ب إذا بويع لخليفتين ح رقم ١٨٥٣.

أن رسول الله ﷺ قال: « ما بعث الله من نبى ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان، بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصم الله تعالى » [1].

والأحاديث في ذلك كثيرة ومتعددة، تشير كلها إلى منصب الإمامة، فهل يحق لقائل أن يدعى أن السنة قد خلت من الأدلة على وجوب نصب الإمام؟ [2].

وقد يحلوا لطاعن أن يطعن في هذا الدليل من السنة النبوية بأن هذه الأحاديث أحاديث آحاد، لا يثبت بها علم، ولا يحتج بها في العقائد، فلا حرج على من لم يقتنع بمراميها في تكوين عقيدته السياسية [3].

ويمكن الرد على هذا المطعن من وجوه:

الأول: أن هذه الأحاديث وإن لم تكن متواترة لفظا، فإنها قد بلغت درجة التواتر المعنوى.

الثاني: أن كثيراً من العلماء قد نصوا على تواتر بعض هذه الأحاديث مثل حديث « الأئمة من قريش» وكذلك الأحاديث التى وردت في طاعة الأئمة وعدم الخروج عليهم ما لم يوحوا بالكفر الصراح [4].

الثالث: أن هذه الأحاديث التى ذكرناها آنفا من قبيل الصحيح، بل هى من أصح الصحيح، فمعظمها مما اتفق عليه الشيخان، والباقى مما أخرجه أحدهما بالإسناد المتصل، فهى كالمتواتر كما قاله ابن الصلاح وغيره [5].

وقد يرد عليه بأنها كالمتواتر في إفادة العلم لا في التسمية، فإنها لا تسمى متواترا اصطلاحا لأن إفادتها للعلم ليست بنفسها، بل بقرائن خارجية، كتلقى الأمة لكتابيهما بالقبول وما أشبه ذلك.

---

(١) البخارى ك الاحكام ب بطانة الإمام ح رقم ٧١٩٨. البغوى شرح السنة ج١٠ ص ٧٥.

(٢) يمكن تتبع هذه الأحاديث في صحيح البخارى – كتاب الأحكام – وصحيح مسلم كتاب الإمارة، على سبيل المثال.

(٣) الإسلام وحقوق الأنسان – ضرورات لا حقوق – د. محمد عمارة ص ٦٨، ص ١١٨.

(٤) نظم المتناثر من الحديث المتواتر – محمد بن جعفر الكتانى ص ١٥٨–١٦٠.

(٥) وقد تابع ابن الصلاح على قوله كثير من العلماء من المذاهب الأربعة وخالفه أيضا كثيرون، فما اتفق عليه الشيخان أو أخرجه أحدهما بالإسناد المتصل إلى النبى ﷺ مما لم يبلغ درجة التواتر، كالمتواتر في حصول العلم به والقطع بصحته، وكأن من سمعه فيهما أو في أحدهما قد سمعه من فى الرسول ﷺ ، وذلك لسموهما وجلالتهما وشفوف تحريهما، وتلقى الأمة المعصومة عن الخطأ لكتابيهما بالقبول تصديقا وعملا، وتلقى الأمة للخبر المنحط عن درجة التواتر بالقبول يوجب العلم النظرى، وانظر نظم المتناثر من الحديث المتواتر ص ١١.

والخلاصة أن مثل هذه الأحاديث يحتج بها، وتفيد العلم [1].

الرابع: أن القول بعدم الاحتجاج بخبر الآحاد – والمراد به الحديث الصحيح ولو جاء من عدة طرق صحيحة ولكنها لا تبلغ التواتر – في العقائد ناتج عن القول بأن خبر الآحاد لا يفيد علما، وقد رددنا هذا القول قبلا، وهذا القول وإن كان قد قاله بعض المتقدمين من علماء الكلام وتابعهم عليه بعض الأصوليين إلا أنه مردود أيضا من وجوه كثيرة منها:

١ – أنه قول متبدع محدث، لا أصل له في الشريعة، ولم يعرفه السلف الصالح ولا نقل عن أحد منهم، وكل ما هو كذلك فهو مردود بنص حديث النبي ﷺ « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد »[2].

وإنما قاله جماعة من المتكلمين وتابعهم عليه بعض علماء الأصول، ويأخذه البعض الآن كعقيدة ثابتة.

٢ – أن هذا القول يتضمن عقيدة ترد مئات الأحاديث الصحيحة، فأين الآية أو الخبر المتواتر الذى ثبتت به هذه العقيدة عندهم.

٣ – أن هذا القول مخالف لجميع أدلة الكتاب والسنة التى لا خلاف عليها بين الفريقين من وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد في الأحكام [3].

وبهذا يتضح لنا أن السنة النبوية الشريفة قد بينت بما لا يدع مجالا للشك مسألة الإمامة – الخلافة – وما يجب أن يكون عليه الإمام العادل.

وقد استدل غير واحد من الفقهاء على وجوب نصب الإمام بأحاديث أخر:

– عن عبد الله بن عمرو أن النبى ﷺ قال: لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا

---

(١) نظم المتناثر من الحديث المتواتر – محمد بن جعفر الكتانى ص ١١ المقدمة.

ابن كثير – الباعث الحثيث ص ١٤ ن دار التراث العربى. وابن حجر – نزهة النظر ص١٤ وما بعدها ن مكتبة التراث الإسلامى والسيوطى – تدريب الراوى ج١ ص٧٥، ص١٣١ وما بعدها ن المكتبة العلمية ط ثانية ١٩٧٢م.

(٢) متفق عليه من رواية عائشة رضى الله عنها البخارى ك الصلح ب ٥ ح رقم ٢٦٩٧ مسلم ك الأقضية ب ٨ ح رقم ١٧١٨.

(٣) راجع في بيان هذه المسألة الإحكام في أصول الأحكام – ابن حزم الظاهرى ج١ ص ١٣٢ وما بعدها، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة – ابن قيم الجوزية ج ٢ ص ٥٤٨ وما بعدها، رسالة للشيخ محمد ناصر الدين الألبانى بعنوان « وجوب الأخذ بأحاديث الأحاد في العقيدة، والرد على شبه المخالفين » حيث ذكر الرد على شبهتهم من عشرين وجها فتأمله. ن دار العلم بنها.

عليهم أحدهم [١].

وفي الحديث دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعداً أن يؤمروا عليهم أحدهم لأن في ذلك السلامة من الخلاف الذى يؤدى إلى التلف، فمع عدم التأمير يستبد كل منهم برأيه ويفعل ما يطابق هواه فيهلكون، ومع التأمير يقل الاختلاف وتجتمع الكلمة، وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم أولى وأحرى. وفي ذلك دليل لقول من قال إنه يجب على المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام، وقد ذهب الأكثر إلى أن الإمامة واجبة [٢].

فيجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها فإن بنى أدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولابد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبى ﷺ « إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم »، فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة [٣].

فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله فإن التقرب إليه فيها بالطاعة من أعظم القربات [٤].

السنة العملية:

كان الرسول ﷺ مؤسس الدولة الإسلامية بالمدينة وكان الحاكم الأعلى للمسلمين طوال حياته

---

(١) الحديث أخرجه أحمد في مسنده، وقد ورد عند غيره بألفاظ قريبة فعند أبى داود عن أبى سعيد الخدرى، وأبى هريرة « إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم » ورجالهما رجال الصحيح إلا على بن بحر وهو ثقة، وعند البزار بإسناد صحيح عن عمر بن الخطاب بلفظ « إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا أحدكم، ذاك أمير أمره رسول الله ﷺ » وعنده أيضا باسناد صحيح عن عبد الله بن عمر بلفظ « إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم »، وبنفس هذا اللفظ أخرجه الطبرانى من حديث ابن مسعود باسناد صحيح — انظر نيل الأوطار ج٨ ص ٢٥٦. حيث يقول: وهذه الأحاديث يشهد بعضها لبعض.

(٢) الشوكانى — نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار — ج٨ ص ٢٥٦.

(٣) السياسة الشرعية — ابن تيمية — مجموع الفتاوى ج٢٨ ص ٣٩٠.

(٤) ابن تيمية — السياسة الشرعية — مجموع الفتاوى ج٢٨ ص٣٩١، الحسبة، مجموع الفتاوى ج٢٨ ص٦٤—٦٥.

يسوسهم بشريعة الله، يحكم بالعدل والإحسان، يشاورهم في الأمر، يضع أساساً قويا للحكم السليم، وكان ﷺ يجمع في يده كل سلطات الدولة من تشريع عن الله، وتنفيذ وقضاء ، ولما كان التشريع قد كمل في حياة النبى ﷺ – **﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾** [سورة المائدة: آية رقم ٣]. وقد كان كمال الدين وتمام النعمة من الأشياء الدالة على وفاة النبى ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى وانقطاع الوحى– فلا يتصور أن يقف الأمر عند ذلك الحد، بل إن هذا الدين وهذا التشريع ما نزل إلا للعمل به حتى بعد وفاة النبى ﷺ، ولما كانت مهمة النبى ﷺ لم تكن تقتصر على تلقى الوحى بل تعدت ذلك إلى القيادة السياسية والحربية، كان لابد أن يوجد من يخلف النبى ﷺ في هذه القيادة وتحمل هذه المهام.

فالإمام بعد رسول الله ﷺ يضطلع بكل المهام التى كان رسول الله ﷺ يقوم بها في حياته باستثناء التشريع وتلقى الوحى. هذا ما توحيه سنة رسول الله ﷺ، وهذا ما فهمه أصحاب النبى ﷺ فعمدوا بعد تيقنهم من وفاته إلى اختيار من يخلفه ويحل محله في إدارة شئونهم الدينية والدنيوية على السواء، فإذا كان محمد ﷺ قد مات فلأنه بشر، ولكن الله حى لا يموت، ودين الله باق ما دامت السماوات والأرض، وكتاب الله قائم محفوظ، فيجب على المسلمين حمل لواء هذا الدين وتبليغ الدعوة إلى العالمين كما أمرهم ربهم عز وجل، وعلى هدى نبيهم ﷺ المبعوث للعالمين كافة.

هذا ما فهمه الصديق رضى الله عنه حين قال قولته الشهيرة التى جسد فيها كل هذه المعانى « أيها الناس إن محمدا قد مات والله حى لا يموت ولابد لهذا الدين ممن يقوم به » (١).

هذا ما فهمه المهاجرون والأنصار حين تجمعوا في سقيفة بنى ساعدة، ورسول الله ﷺ لم يدفن بعد ليختاروا من يخلفه.

هذا ما فهمه فقهاء المسلمين جميعا حين قالوا إن الخلافة – الإمامة – خلافة للنبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فهى حراسة للدين بمعنى القيام بأمره وتطبيق شرائعه وإتمام شعائره والذب عنه والعمل على نشره بين الأنام، وهى سياسة للدنيا بمقتضى هذا الدين، بمعنى إدارة شئون المسلمين الدنيوية وفقا لما جاء عن الله أليس هذا ما فهمه عمر بن الخطاب حين أنشأ الدواوين، وما فهمه كل من

---

(١) الشهرستانى– نهاية الأقدام ص٤٧٩.

الصديق والفاروق وعثمان ذى النورين حين جمعوا القرآن وما فهمه الإمام على حين قاتل الخوارج والبغاة؟

أليس هذا ما فهمه السلف الصالح؟ وما ينبغى أن يفهمه كل ذى لب سليم؟

ولمزيد بيان نقول ... إن رسول الله ﷺ كان يرسل السرايا والبعوث إلى القبائل والدويلات التى من حوله، وهذا أمر متواتر معلوم بالضرورة لا يجحده جاحد، وكان يخرج بنفسه في الغزوات بعد أن يعبئ المسلمين للجهاد كما أمره ربه بقوله ﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال﴾ [سورة الأنفال اية رقم ٦٥]، وهذه أمور لا يمكن تحقيقها ما لم يكن للمسلمين إمام ينظمهم ويسوسهم ويوحد كلمتهم.

وكان النبى ﷺ يرسل الأمراء والسرايا لإعلاء كلمة الدين ولتبليغ من لم تبلغه دعوة الإسلام، ولتأديب من تسول له نفسه المساس بالدين والاعتداء على حرمات المسلمين، ومن تسول له نفسه الارتداد عن الدين. وكذلك بعث النبى ﷺ كتبه الشهيرة إلى ملوك وأمراء الدول المحيطة بالدولة يدعوهم إلى دين الله تعالى [(١)]. فمن الذى يتعامل مع هذه الأمم والدول بعد وفاة النبى ﷺ ما لم يختر المسلمون خليفة له يقوم على أمر الدين ويكون ممثلا لجماعة المسلمين؟ من كان يوجه الأمراء والسفراء ويجهز الجيوش وقد قبض رسول الله ﷺ ولم يحل محله إمام؟ ومن كان يحارب المرتدين عن دين الله لو لم يوجد خليفة يجرم ردتهم ويعمل على مقاتلتهم وردهم إلى جادة الصواب؟

أليس كل هذا بدليل على وجوب إقامة إمام للمسلمين يخلف النبى ﷺ في القيام على شئونهم ورعاية مصالحهم والحكم بشرع الله فيهم، والعمل على نشر دين الله بين الناس جميعا.....؟

الإجماع:

نظرا لأن الجوازيين وأهل الوجوب العقلى لا يرون في القرآن الكريم ولا في السنة المتواترة دليلا على وجوب نصب الإمام، وأنهم لا يحتجون في ذلك بحديث الآحاد وإن ثبتت صحته من وجوه عديدة فقد لجأ أهل السنة والجماعة إلى دليل لا يجرؤ الخصم على دفعه أو إنكاره ولا يملك إلا التسليم به ألا وهو دليل الإجماع.

---

(١) تراجع نصوص هذه المكاتبات في ابن القيم – زاد المعاد ج٣ ص ٦٨٨ وما بعدها ذكر هديه ﷺ في مكاتباته إلى الملوك وغيرهم، وتخريج نصوص هذه المكاتبات بهامش الكتاب لمحققه شعيب الأرناؤط. ن مؤسسة الرسالة ط خامسة عشر سنة ١٩٨٧.

وقد يحاول البعض الطعن في هذا الإجماع كما فعلوا مع أدلة الكتاب والسنة، ولكنهم يكونون أكثر تكلفاً، ولأنهم بذلك يطعنون في حجية الإجماع كدليل شرعى وهم يسلمون بكون الإجماع حجة [(١)].

لأجل هذا صار الإجماع القاعدة الأساسية التى بنيت عليها نظريات أهل السنة في الإمامة، وفي هذا يقول إمام الحرمين في كتابه الإرشاد أنه ينبغى قبل أن يشرع في الحديث عن الإمامة، لابد أن يعقد فصلاً يثبت به حجية الإجماع، إذ أن الإمامة إنما تقوم على هذا المبدأ.

وقد لاحظ كثير من المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفقه السياسى الإسلامى هذه الظاهرة، فنجد أحدهم وهو د. شاخت. D.Schacht يقول: إن نواحى هامة في التشريع الإسلامى – الخلافة مثلا– كان أساسها مبدأ الإجماع وحده، ويقول جب Gibb في كتابه Muhammedanism: إن الخلافة مثلا تقوم كلية على مبدأ الإجماع. ونص عبارته: [(٢)].

The Caliphate - For example - Rests entirely upon Ijma

وتقرير الإجماع الذى لا يزال علماء الإسلام يلهجون به جيلا بعد جيل، أن الصحابة رضى الله عنهم – عقب انتقال صاحب الرسالة إلى الرفيق الأعلى وقبل مواراة جسده الشريف في قبره –بادروا إلى الائتمار بتعيين إمام ولم يجر بينهم خلاف في حكم إقامته، وإنما تنازعوا في مبدأ المفاوضة شيئًا قليلاً في اختيار الشخص الكافي لهذا المنصب، ثم تضافروا على مبايعة الصديق رضى الله عنه ومن تخلف منهم عن المبايعة لم يذهب إلى الخلاف في وجوب نصب إمام....

ولم يذكر عن أحد أنه توقف في وجوب نصب الأمير العام، أو قال: ليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ومن الباطل أن يقال إنما سكتوا عن إبداء رأيهم في وجوب الخلافة من القوة المسلحة، فإن العصر الذى صدع فيه الأصم وغيره بعدم وجوب الإمام لم تكن حرية الرأى ولا سعة صدر السياسة فيه بأحسن حالا من العهد الذى يقوم فيه الرجل ويجابه الخليفة بقوله: « لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » [(٣)].

فالصحابة وإن اختلفوا حول الشخص الذى كان ينبغى أن يُبَايَع أو على الصفات التى ينبغى أن

---

(١) لم ينكر الإجماع في ذاته وبخاصة إجماع الصحابة إلا النظام من المعتزلة وبعض الشيعة قالوا بعدم إمكان إنعقاده عادة – الشيخ خلاف – أصول الفقه ص ٤٨.

(٢) نقلاً عن النظريات السياسية الإسلامية للريس ص ٩٢، ٩٣.

(٣) الشيخ محمد الخضر حسين، شيخ الأزهر سابقا – في كتابه « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » نقلا عن كتاب نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف موسى ص ٤١.

تتوافر فيمن يُختار، فإنهم أجمعوا على وجوب وجود إمام، ولم يقل أحد أبدا أن لا حاجة لنا إلى ذلك، وكان الصديق قد خطب الناس قائلا: إن محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به، وفي رواية «وإن محمدا قد مضى بسبيله ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به» فناداه الناس أن صدقت [1]، ولم يوجد من يقول إن الدين يصلح من غير قائم به.... وما دار في قلب الصديق ولا أحد من الصحابة أن يجوز خلو الأرض عن إمام، فدل ذلك كله على أن الصحابة، وهم الصدر الأول، كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لابد من إمام، فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة [2].

ولهذا يقرر ابن خلدون في مواجهة القائلين بجواز الإمامة دون وجوبها «وهؤلاء محجوجون بالإجماع» فجعله حجة للوجوب، فهو يقول «ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبى بكر الصديق رضى الله عنه وتسليم النظر اليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك [3].

الرأي «المعقول» :

بالاضافة إلى ما تقدم من أدلة الكتاب والسنة والاجماع استدل أهل السنة ومن وافقهم على وجوب الإمامة بالرأى- أعنى الرأى الموافق للكتاب والسنة، الراجع إلى الأدلة السمعية -وهو من الأدلة الشرعية. ومن هذه الأدلة:

١- دفع أضرار الفوضى وهذا دليل عقلى شرعى قرره كثير من الفقهاء والمتكلمين وفي ذلك يقول الماوردى «لولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجا مضاعين،

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة إذا جهالهم سادوا

ويقول الغزالى «لا يتمارى عاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء لو لم يكن لهم رئيس مُطاع يجمع شتاتهم لهلكوا جميعا، فبان أن السلطان ضرورى لنظام الدنيا، ونظام الدنيا ضرورى في نظام الدين، ونظام الدين ضرورى في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء

---

(١) الشهرستانى، نهاية الاقدام في علم الكلام ص٤٧٩ وما بعدها.

(٢) النظريات السياسية الإسلامية د. الريس ص ١٢٨ وما بعدها.

(٣) مقدمة ابن خلدون دار الشعب ص١٧١، ص١٧٢.

(٤) الماوردى - الأحكام السلطانية ص٥

قطعا، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع قطعا »[1].

فبما أن ترك الناس لأمورهم بدون وازع يؤدى إلى وقوع الضرر لهم من تنازع أو فوضى أو هلاك، وبما أن دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا على دفعه شرعا وبما أن هذا الضرر لا يندفع إلا بوجود إمام، فإن إقامة الإمام واجبة[2].

٢- تنفيذ الواجبات الدينية، ويتوقف تنفيذ هذه الواجبات على الإمامة فالشارع قد أوجب علينا واجبات شرعية كثيرة مثل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهاد والعدل وإقامة الحدود وأداء الحج، وصلوات الجمع والأعياد الخ، ولما كانت هذه الواجبات لا تقام إلا بإمارة فإن الإمارة واجبة شرعا.

وقد قال الحسن البصرى في الأئمة: هم يلون من أمورنا خمسة، الجمعة والجماعة والفيء والثغور والحدود، لا يستقيم الدين إلا بهم وإن جاروا والله لما يصلح الله بهم أكثر مما يفسدون[3].

وفي ذلك يقول الشهرستانى: إذ لابد لكافتهم من إمام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم ويتحاكمون إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم ويراعى فيه أمور الجمع والأعياد وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف[4].

ويروى البيهقى بسنده أن أحمد بن حنبل قيل له: إلى ما تذهب في الخلافة؟ قال: أبو بكر وعمر وعثمان وعلى، فقيل له كأنك تذهب إلى حديث سفينة قال: وإلى شئ أخر، رأيت علياً في زمن أبى بكر وعمر وعثمان لم يتسم بأمير المؤمنين ولم يُقِمْ الجُمَعَ والحدود، ثم رأيته بعد قتل عثمان قد فعل ذلك فعلمت أنه قد وجب له في ذلك الوقت ما لم يكن له قبل ذلك[5].

ويقول ابن تيمية: ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة، ولهذا روى أن السلطان ظل الله في الأرض، ويقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان. والتجربة تبين ذلك[6].

---

(١) الغزالى - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٣ نقلا عن د. القطب طبلية ص ٨٣.

(٢) من المتفق عليه عند المسلمين أن الضرر يزال، وأنه لا ضرر ولا ضرار، وأنه يتحمل الضرر الأصغر لدفع الضرر الأكبر

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة - تاريخ المذاهب الاسلامية ص٩٤ ن دار الفكر العربى.

(٤) نهاية الاقدام في علم الكلام - الشهرستانى ص٤٨٧، مشار إليه في النظريات السياسية الإسلامية.

(٥) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد - البيهقى - ص١٩٠ن دار الكتب العلمية بيروت.

(٦) السياسة الشرعية - ابن تيمية - مجموع فتاوى بن تيمية ج ٢٨ ص٣٩٠.

٣- وتحقيق العدل الكامل، والعدل بجميع صوره لا يمكن تحققه بصورة كاملة إلا في ظل نظام إلهى ربانى كنظام النبوة، وخلافة النبوة التى تعمل على تنفيذ أحكام الله تعالى، فلا يتحقق العدل الكامل، ولا تكفل للناس سعادتهم في دنياهم وأخراهم ولا تتم وحدتهم ولا تنتظم الأمور إلا بوجود هذا النوع من نظم الحكم القائم على الشرع والدين، إذ العدل المطلق هو العدل الإلهى الذى تشتمل عليه شريعة الله [١].

ويؤيد هذا أن مفهوم العدل عند البشر هو مفهوم مصلحى، وهذا المفهوم هو الذى يسيطر على سياسات الدول في العصر الحديث في المعسكرين الغربى والشرقى.

* * *

(١) النظريات السياسية الاسلامية د.الريس ص١٣٦.

المبحث الثاني

الفـــرق الإسلاميـــة

روى أصحاب السنن حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة وفيه صنف أصحاب المقالات، وجعلوه أصلا بنوا عليه. وقد اختلف أهل العلم في صحة روايات هذا الحديث أولا، وفي المراد من الأمة، ومن العدد المذكور في الحديث .

عن عوف بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة، واحدة فى الجنة وسبعين فى النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعين في النار وواحدة في الجنة والذى نفسى بيده لتفترقن أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة واثنتان وسبعين في النار. قيل يا رسول الله من هم؟ قال: الجماعة [1].

ثانيـــا :

وقد اختلف أهل العلم فى المراد بالعدد المأثور، أو الأمة هل هى أمة الدعوة أم أمة الإجابة؟ فمنهم من يقول أن العدد لمجرد التكثير أو إن العدد لا مفهوم له، فلا مانع من الزيادة على العدد المأثور وإن لم يجز النقص، أو إن القصد إلى أصول الفرق دون فروعها كما أشار إلى هذا وذاك الإمام فخر الدين الرازى في

---

(١) كتاب السنة للحافظ أبى بكر عمرو بن أبى عاصم الضحاك بن مخلد الشيبانى ب ١٩ ح رقم ٦٣ .
قال الألبانى في : ظلال الجنة في تخريج السنة : - اسناده جيد، وقد خرجته في سلسلة الأحاديث الصحيحة (١٤٩٢).
وقد روى هذا الحديث بأسانيد عديدة، رواه عن النبى ﷺ جمع من الصحابة وروى عن الخلفاء الراشدين أنهم ذكروا اختلاف الأمة بعدهم فرقا، وأن الناجية منها واحدة وسائرها على الضلال في الدنيا والبوار في الأخرة. البغدادى - الفرق بين الفرق ص ٥.
وقد تولى الشيخ زاهد الكوثرى تضعيف هذه الأحاديث في مقدمته لكتاب التبصير في الدين للاسفراييني .
وقد رد عليه الشيخ ناصر الدين الألبانى، وبين أن الحديث صحيح، له طرق حسان يتقوى بها، وخرجه فى سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢٠٣) من حديث أبى هريرة، و(٢٠٤) من حديث معاوية، ورد مزاعم الشيخ الكوثرى قال في ظلال الجنة : وقد ضل بعض الهلكى من متعصبة الحنفية فى ميله إلى تضعيف هذا الحديث مع كثرة طرقه لمخالفته هوى فى نفسه .
راجع روايات هذا الحديث : أبو داود ك الملاحم . ب ١ ح رقم ٧٤ .
وابن ماجه ك الفتن ب ١٧ ح رقم ٣٩٩٣ - وأحمد ٣٣٢/٢ - ١٢٠/٣، ١٤٥ - ١٠٢/٤، والترمذى ك الإيمان - ب ١٨ - ٢٠، والدارمى ك السير ب ٧٤ .
وابن أبى عاصم أحاديث رقم ٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١.

كتابه في الملل والنحل. ومنهم طائفة تكلفوا حصر العدد في فرق خاصة ولكن قلما تجد اتفاقا بينهم في الفرق التى يملأون بها العدد المذكور. فدونك كتاب رد الأهواء والبدع للملطي، والفرق بين الفرق للبغدادي، والتبصير للاسفرايني، والملل والنحل للشهرستانى، والغنية للجيلانى وشرح المواقف ... وغير ذلك مما لا يحصى من الكتب التى تذكر فيها الفرق تجد أصحابها يختلفون في تعديد الفرق فى صدد إكمال ذلك العدد بدون زيادة ولا نقصان .

والأجدر بالقبول عند من يرى صحة الحديث أن لا نتقدم بالحكم على مراد الرسول ﷺ بدون حجة ظاهرة، بل المتحتم أن نقول أن الناجى هو من كان على ما عليه الصحابة رضى الله عنهم والسواد الأعظم من التمسك بما ثبت من الدين بالضرورة، وأن الباقين على ضلال إلا أن تشعب الفرق لا ينتهى إلى انتهاء تاريخ البشر فلا يصح قصر العدد على فرق دون فرق ولا على قرن دون قرن، لاستمرار ابتكار أهواء وتلفيق أراء مدة دوام الحياة البشرية فى هذا العالم.

فالكلام في الفرق كلها من غير تقيد بعدد هو الأبعد عن التحكم وهو الذي لا يكون مدعاة لهزء الهازئين من غير أهل هذا الدين [١]. وإننا لنجد صعوبة شديدة في تعديد الفرق الإسلامية وأصحاب المقالات، خاصة وإننى سأقتصر على جانب الخلافة – الإمامة – دون باقى الجوانب الخلافية في الإلهيات والسمعيات الخ .

وقد درج البعض على تعديد الفرقة الواحدة إلى فرق عديدة كما هو الشأن فى المعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج[٢] غير أننا سنقتصر على ذكر أمهات الفرق دون الدخول في تفصيل وتعديد إلا إذا وجدت مقالة تتعلق بالإمامة فإننا سوف نذكرها ونذكر قائلها .

ومما لا شك فيه أن الخلاف حول الإمامة لم يبتدئ مذاهب من أول الأمر لأن المذهب يقتضى أن يتكون من منهاج علمى لفريق من الدارسين الباحثين يبنون فيه أصولا لتفكيرهم متميزة واضحة ثم يكون لكل منهاج طائفة أو مدرسة تعتنق هذه الأصول وتدافع عنها وتقويها بموالاة البحث والدراسة. وإن هذه المناهج أو المذاهب أو الفرق لم تتكون عند أول خلاف، بل إن الخلاف يبتدى ثم بعد ذلك تتبلور الأفكار المختلفة، ويظهر الأتباع فتتكون المذاهب[٣].

---

(١) مقدمة التبصير في الدين – الشيخ زاهد الكوثرى ص ٣ ، ٤ .

(٢) درج أصحاب التأليف في المقالات إلى تعديد الفرق، واعتبار صاحب كل مقالة جديدة فرقة فجعلوا الخوارج عشرين فرقة، والمعتزلة عشرين ناهيك عن الشيعة. انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى، التبصير في الدين للاسفرايني، والملل والنحل للشهرستاني، والغنية للجيلانى.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة – تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ص ٢٣ ن دار الفكر العربى.

ولقد بدأ الخلاف حول الإمامة منذ وفاة النبي ﷺ حينما وجد كلا من المهاجرين والأنصار أنهم أحق بالخلافة، وبدأ كل منهم يعدد فضائله ومميزاته ولكن هذا الخلاف زال تماما ببيعة الصديق ولم يعد له أثر يذكر، ولم ينازع الأنصار في الخلافة بعدها أبدا.

ولكن الخلاف ما لبث أن أطل برأسه في النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان وأدى إلى مقتل الخليفة شهيداً، وبويع لعليٍّ من بعده ولكن الخلاف ظل قائما بين أنصار الخليفة الجديد، والذين يطالبون بدم الخليفة الشهيد ومرقت بين الطائفتين مارقة، وخرجت خارجة، وقتل الخليفة على بن أبي طالب شهيداً، وبويع لابنه من بعده، ولكنه آثر السلامة والوحدة ولم الشمل على الفرقة، وأصلح الله به بين المسلمين [1] وتنازل عن الأمر لمعاوية بن أبى سفيان، وفي هذا العهد تبلورت أفكار الشيعة وظهرت مذاهب عدة، منها ما بقى إلى الآن.

ولقد كانت الخلافة ولا تزال أهم مباحث الخلاف، وعليها نشأت الفرق والمذاهب، وسُلّتْ السيوف، وخرج الخوارج، وظهرت أفكار الروافض وادعاءاتهم، وفي ذلك يقول الشهرستاني: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان» [2].

فرقة الشيعة :

وتعد من أقدم المذاهب والفرق الإسلامية، ظهروا بمذهبهم في أواخر عهد عثمان، وإن كانت جذوره تمتد إلى ما بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة [3].

---

(١) قال رسول الله ﷺ: إن ابنى هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين طائفتين من المسلمين رواه البخارى.

(٢) الملل والنحل – الشهرستانى – ص ٢٥ .

(٣) يذهب الشيعة إلى أن أول من وضع بذرة التشيع في حقل الإسلام هو صاحب الشريعة، فأحاديث الرسول ﷺ في فضل عليّ ومن شايعه وأنهم يردون الحوض، كثيرة، ولما ارتحل الرسول ﷺ من هذه الدار إلى دار القرار، ورأى جمع من الصحابة أن لا تكون الخلافة لعليّ إما لصغر سنه أو لأن قريشا كرهت أن تجتمع النبوة والخلافة في بنى هاشم، ولم يبايع عليٌّ مدة ستة أشهر وتبعه على ذلك جماعة من عيون الصحابة، ولكن لما رأى تخلفه يوجب فتقا في الإسلام لا يرتق وكسرا لا يجبر، وكل أحد يعلم أن عليا لم يكن يطلب الخلافة رغبة في الإمرة ولا حرصا على الملك. وإنما يريد تقوية الإسلام وتوسيع نطاقه ومد رواقه وإقامة الحق وإماتة الباطل، وحين رأى المتخلفين – الخليفتين الأولين – بذلا أقصى الجهد في نشر كلمة التوحيد وتجهيز الجنود وتوسيع الفتوح ولم يستأثروا ولم يستبدوا بايع وسالم، وأغضى عما يراه حقا له محافظة على الإسلام أن تُصدّعَ وحدته وتتفرق كلمته ويعود الناس إلى جاهليتهم الأولى. وبقى شيعته منضوين تحت جناحه ومستنيرين بمصباحه، ولم يكن للشيعة والتشيع يومئذ مجال للظهور لأن الإسلام كان يجرى على مناهجه القويمة، حتى إذا تميز الحق من الباطل والرشد من الغى، وامتنع معاوية عن بيعة عليّ وحاربه، وانضم بقية الصحابة إلى عليّ وقتل أكثرهم تحت لوائه. ظهر المذهب . محمد الحسين آل كاشف الغطاء – كتابه أصل الشيعة ص٧٧ نقلا عن كتاب الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية بتصرف.

وقد نما المذهب وترعرع في عهد الخليفة الرابع على بن أبي طالب، وفيه بدأت ظهور الغالية السبئية، وذلك نتيجة للاضطهاد والعنف الذى لا يولد إلا عنفا، في التفكير وفي الواقع العملى الحى.

والشيعة فى اللغة هم الصحب والأتباع، وفي الاصطلاح هم اتباع عليّ وبنيه رضي الله عنه بزعمهم.

ومذهبهم جميعا متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبى اغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وأن عليا – رضي الله عنه– هو الذى عينه النبى صلوات الله وسلامه عليه، بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم. لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة (١).

ثم إنهم اختلفوا اختلافاً شديداً في أشخاص الأئمة بعد على رضى الله عنه، واختلافاتهم في ذلك أكثر من اختلافات الفرق كلها، حتى قال بعضهم إن نيفا وسبعين فرقة من الفرق المذكورة في الخبر هو في الشيعة خاصة ومن عداهم فهم خارجون عن الأمة (٢).

ويقول الفخر الرازى بعد سوق هذه الاختلافات بنصها: واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلى المتواتر على هؤلاء الأئمة الاثنى عشر. (٣)

وفرق الشيعة كلها تكاد تندرج تحت ثلاث فرق رئيسية هى الإمامية – الاثنى عشر والإسماعيلية – والكيسانية والزيدية .

١ – الإماميــــة :

وينقسمون إلى اثنى عشرية وإسماعيلية وهم يعتقدون أن الخلفاء قبل عليّ قد اغتصبوا الخلافة منه، ويكفرونهم أو يفسقونهم ولا يرون جواز إمامة المفضول، ويؤمنون بالتقية، وقوام مذهبهم أن الزمان لا يخلو عن قائم لله بحجته يقيم الشرع والدين، وأنه معصوم عن الكبائر والصغائر، وهو قد يكون ظاهراً معروفاً أو قد يكون مختفياً .

(١) ابن خلدون – المقدمة ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٢) الشهرستانى – الملل والنحل ج ٢ ص ٤، وتلخيص المحصل – للطوس – ص ٢٤٤ .

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ٢٤٤ .

وهم يعدون الإجماع مصدرا من مصادر التشريع بعد القرآن والسنة، وذلك لأن الإجماع يكشف عن رأى المعصوم المختفى عن الناس، فإذا ما ظهر المعصوم فالحجة في قوله وحده ولا إجماع [١].

وهم يقولون أن النبى ﷺ نص على إمامة علىّ نصاً واضحاً جلياً، والنصوص من كل إمام على من بعده، ويسوقونها على هذا النحو :

١- أمير المؤمنين على بن أبى طالب .

٢- الحسن بن على سبط النبى ﷺ .

٣- الحسين بن على سبط النبى ﷺ .

٤- على بن الحسين « زين العابدين » .

٥- محمد بن على بن الحسين « الباقر » .

٦- جعفر بن محمد « الصادق » .

٧- موسى بن جعفر « الكاظم » .

٨- على بن موسى « الرضا » .

٩- محمد بن على « المتقى » .

١٠- على بن محمد « التقى » .

١١- الحسن بن على « الزكى أو العسكرى » .

١٢- محمد بن الحسن « القائم المنتظر » .

ولكن الإسماعيلية يتفقون مع الاثنى عشرية في أشخاص الأئمة حتى الإمام السادس جعفر الصادق، ثم يختلفون معهم بعد ذلك ويسوقون الإمامة لابنه الأكبر إسماعيل الذى مات في حياة أبيه، ويقولون أن أباه قد عهد إليه ونص عليه، وفائدة العهد إليه انتقال الإمامة إلى ولده من بعده.

ويروى النصير الطوسى في تلخيص المحصل عن جعفر الصادق أنه جعل إسماعيل القائم مقامه، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم موسى، فسئل عن ذلك فقال: بدا لله في أمر إسماعيل [٢].

وهناك اختلافات في شخص كل إمام من هؤلاء الأئمة، فهناك من يقطع بموته وينقل الإمامة إلى

---

(١) د. عبد الفتاح الشيخ – الإجماع ص ٤٣ وما بعدها – ن دار الاتحاد العربى – ط أولى س ١٩٧٩م.

(٢) تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين – النصير الطوسى ص ٢٥٠ وهو من الإمامية كما يبدو من كلامه، وكما هو مشهور في التاريخ حيث ساهم في القضاء على الخلافة العباسية ببغداد، ودخول التتار بلاد المسلمين. له ترجمة في البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٢٦٧ .

ولده، وهناك من يقول باختفائه ورجوعه ولم نتعرض لهذه الاختلافات خشية الإطالة، ونحيل فيها إلى بعض الكتب التى تعرضت لسرد المقالات والفرق .

٢- الكيسانية :

وهم أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفى الذى كان قام يطلب ثأر الحسين بن على، وكان يقتل كل من يظفر به ممن كان قاتله بكربلاء [(١)] وسموا كيسانية نسبة إلى كيسان مولى على بن أبى طالب، اعتقدوا فيه الإعتقاد العظيم وأنه أخذ علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفية رحمه الله، وانتهى الأمر بهم إلى رفض الشرائع وإنكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ. ويقال إن عليا رضى الله عنه كان يسمى المختار بكيسان [(٢)]. وهم متفقون على إمامة محمد بن الحنفية. ثم اختلفوا في سبب إمامته فذهب البعض إلى أنه صار إماماً بعد على بن أبى طالب مباشرة لأن علياً دفع إليه الراية يوم الجمل وقال له:

اطعن بها طعن أبيك تحمد لا خير في الحرب إذا لم توقد

وهذا يدل على أن علياً أقامه مقام نفسه فهو موجب للإمامة [(٣)] وذهب آخرون إلى أنه صار إماما بوصية من أخيه الحسين، لما عزم على الكوفة، ولأن الذى بقى من ولد الحسين بعد مقتله كان صبيا ولم يكن أهلا للإمامة، فتعين لها محمد بن الحنفية. وقد اختلفوا في موت محمد بن الحنفية .

فمنهم من قال إنه لم يمت ولم يقتل وأنه بجبل رضوى بين أسد ونمر يحفظانه وعنده عين من ماء وعين من عسل، إلى أن يؤذن له بالخروج، فهو المهدى المنتظر عندهم.

ومنهم من قال بموته واختلفوا فى الإمام من بعده :-

فمنهم من ساقها إلى على زين العابدين بن الحسين .

- ومنهم من ساقها إلى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. ولم يعد للكيسانية من أثر يذكر.

الزيدية :

اتباع زيد بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبي طالب والذي يجمعهم أن الإمام بعد الرسول ﷺ على بن أبى طالب رضى الله عنه بالنص الخفى، ثم الحسين، ثم كل فاطمى مستحق

---

(١) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين - الإسفرايني ص ١٨ .

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - الرازى ص ٢٤٤ .

(٣) المحصل - السابق - ص ٢٤٥ .

لشرائط الإمامة دعا الخلق إلى نفسه شاهراً سيفه على الظلمة .

وهم يقولون بجواز إمامة المفضول، ولا يقدحون في أحد من أصحاب النبى ﷺ، ولا يطعنون في إمامة الشيخين. وقد خرج الإمام زيد على هشام بن عبد الملك بالكوفة فقتل وصلب، وقد انفض عنه أتباعه لما قالوا له: ما تقول في أبى بكر وعمر؟ فلما لم يسبهما، وقال بإمامتهما رفضوه، فسموا رافضة.

وشرائط الإمامة عند الزيدية خمس[1]:

١- أن يكون من السبطين - من بنى الحسن والحسين ابنا على وسبطاً النبى ﷺ أى من السيدة فاطمة رضى الله تعالى عنها .

٢- أن يكون شجاعاً لئلا يهرب من الحرب .

٣- أن يكون عالماً ليعين الناس في الحرب.

٤- أن يكون ورعاً لئلا يتلف بيت مال المسلمين.

٥- أن يخرج على الظلمة شاهراً سيفه ويدعو إلى الحق. وكان أخوه محمد الباقر يناقشه في شرط الخروج، ويقول له: على مذهبك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج .

ومن مذهب الزيدية جواز مبايعة إمامين في إقليمين، بحيث يكون كل واحد منهما إماماً في الإقليم الذي خرج فيه ما دام متحليا بالأوصاف التي ذكروها وما دام الاختيار كان حراً من أولى الحل والعقد، ومن هذا يفهم أنهم لا يجوزون قيام إمامين في وقت واحد في إقليم واحد، لأن ذلك يستدعى أن يبايع الناس لإمامين وذلك منهى عنه بصحيح الأثر[2].

ويبدو أن مذهب الزيدية قد تطور تطوراً مطرداً، حتى أن الزيدية بعد ذلك قالوا بمقولة الروافض من الطعن في الصحابة، والميل عن القول بإمامة المفضول مع وجود الفاضل[3].

وإذا كان النبى ﷺ لم ينص على إمامة علىّ، وأن الزيدية لم يروا أفضل من على رضى الله عنه إجتهاداً منهم، ولكنهم رأوه بايع غيره ولم يخرج عليه، فأجازوا إمامة المفضول، وصححوا إمامة الشيخين رضى الله عنهما وقالوا بأن المصلحة العامة اقتضت ذلك .

وإذا كان زيدا لم يقل بالنص على إمامة على لا بالوصف ولا بالشخص، فيمكن أن نستنتج أنه لم

---

(١) تلخيص المحصل - النصير الطوسى - ص ٢٣٧، والملل والنحل ج١ ص ١٦٠.

(٢) المذاهب الإسلامية - الشيخ محمد أبو زهرة ص ٤٦ .

(٣) الملل والنحل - الشهرستانى ج١ ص ١٦٣.

يقل بحصر الإمامة في أولاد عليّ من فاطمة دون غيرهم وأن هذا القول كان مذهب بعض الزيدية من بعد زيد،[1] وكذلك قولهم بجواز وجود إمامين في وقت واحد .

وقد قامت على المذهب الزيدى دول بالمغرب وبلاد الجبل والديلم واليمن وكان منهم إمامان في عصر واحد هما الأطروش والهادى.

وينقسم المذهب الزيدى إلى ثلاث فرق متباينة، فمنهم من نحى منحى الرافضة في تكفير الصحابة، ومنهم من نحا منحى أهل السنة في قولهم بأن الإمامة من مصالح الأمة والدين وليست من أركان الدين، وبإدخال عنصر الشورى والاختيار في الإمامة .

وهناك فرق أخرى ذكرها الأشعرى والملطى،[2] يبدو أنها لم تحظ بما كان للفرق الثلاثة، من الشهرة والذيوع .

اولا : الجارودية :

اتباع أبى الجارود زياد بن المنذر العبدى لقبه الباقر (سرحوب)، وسمى اتباعه السرحوبية، كان من رجال زيد بن على، وثبت معه حين تخلى عنه شيعة الكوفة، توفى ما بين « ١٥٠ – ١٦٠هـ » [3].

وكان مذهبه أن النبى ﷺ نص على إمامة على بن أبى طالب بالوصف لا بالاسم، والإمامة بعده للحسن ثم الحسين، ثم تكون الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فمن خرج من أولادهما شاهراً سيفه داعياً إلى نفسه وكان عالماً ورعاً فهو الإمام .

ومن مذهبه أن الصحابة كفروا كلهم بتركهم بيعة عليّ ومخالفتهم النص الوارد عليه، وتقصيرهم في طلب من وصفه لهم النبى ﷺ [4] وهناك أوجه شبه كثيرة بين الجارودية وبين الإمامية مثل إبطال إمامة الشيخين والنص على عليّ، وتكفير الصحابة، والمبالغة في علم الأئمة ويبدو أن الذى وقف دون اندماجهم في الإمامية قولهم بتكفير من ادعى الإمامة من أولاد الحسن والحسين وهو في بيته مرخى عليه ستره. [5] وهم يعتقدون رجعة الأئمة، فزعم البعض أن الإمام المنتظر هو محمد بن عبد الله بن

---

(١) نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية – يحيى هاشم حسن فرغل ص ١١٩ ن مجمع البحوث الإسلامية .

(٢) مقالات الاسلاميين ج١ ص ١٣٧ – الأشعرى، التنبيه والرد ص ٣٢ نقلا عن يحيى هاشم السابق ص ١٢٥.

(٣) يحيى هاشم – السابق ص ١٢٤، وقارن – التبصير فى الدين للإسفراينى، وقول الكوثرى في هامشه عن أبي الجارود « من غلاة الشيعة، ينتسب إلى زيد بن على زورا » ص ١٦ .

(٤) التبصير في الدين ص ١٧ – الاسفراينى، الملل والنحل – الشهرستانى ج١ ص ١٦٣.

(٥) نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية – يحيى هاشم ص ١٢٤ .

الحسن بن على بن أبى طالب، وأنه لم يمت ولم يقتل، وزعم البعض أن المنتظر غيره (١).

ثانيا : الأبترية – الصالحية :

أتباع الحسن بن صالح بن حى، وكثير النواء الملقب بالأبتر، أما الأول فكان من كبار زعماء الشيعة الزيدية فقيها متكلما له كتب في الفقه والتوحيد، وكتاب إمامة ولد على من فاطمة، مات سنة ١٦٨هـ ويروى أن المهدى سجد شكرا لله عندما بلغه نبأ وفاته وقال: الحمد لله الذى كفانى أمره، وقد أخرج مسلم في صحيحه حديث الحسن بن صالح بن حى .

وأما الثانى فكان من أصحاب الحديث هو وأصحابه، وكانوا ينكرون الرجعة التى ذهب إليها جمهور الشيعة. ويبدو أن الصالحية هم الذين أسسوا فكرة جواز خروج إمامين في قطرين يستجمعان خصال الإمام، فيكون كل منهما واجب الطاعة، يقول الشهرستانى: ولهم خبط عظيم في إمامين وجدت فيهما شرائط الإمامة وشهرا سيفهما ينظر إلى الأفضل (٢).

وهم يرون أن الإمامة شورى، ومتى ما عقدها اثنان من خيار الأئمة لمن يصلح لها فهو إمام في الحقيقة، ويقرون بإمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ويتوقفون في عثمان ولا يقولون فيه خيراً ولا شراً، ويقولون قد رأينا ما أحدث من الأمور العظيمة، وطالعنا ما روى في فضائله عن النبى ﷺ، فنحن نتوقف في أمره. ويقولون بإمامة المفضول، ويكفرون الجارودية منهم لتكفيرهم أبى بكر وعمر وجماهير الصحابة. وهم في ذلك أقرب فرق الشيعة لأهل السنة والجماعة، وأقرب فرق الزيدية لزيد بن على رحمه الله .

ثالثا : السليمانية :

أتباع سليمان بن جرير الزيدى، ظهر أيام المنصور وكان يقول بقول الزيدية عامة من صحة إمامة المفضول مع وجود الأفضل وإثبات إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما. ويرون أن الإمامة شورى، ومتى ما عقدها اثنان من خيار الأمة لمن يصلح لها فهو إمام فى الحقيقة. ولكنهم يكفرون عثمان

---

(١) التبصير في الدين – الاسفراينى ص ١٧ .

(٢) نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية – يحيى هاشم ص ١٢٣ – والملل والنحل – الشهرستانى – ج١ ص ١٦٦ .
وانظر ترجمة الحسن بن صالح في التقريب ج١ ص ١٦٧ رقم ٢٨٤، وفيها (ثقة فقيه عابد، رمى بالتشيع / بخ م عم)، وهذه الإشارة. تفيد بأن البخارى قد أخرج حديثه في الأدب المفرد، وكذلك الأربعة أصحاب السنن ومسلم .

بن عفان، وعائشة والزبير وطلحة رضى الله عنهم ويطعنون الرافضة لقولهم بالبداء والتقية .

والزيدية منتشرون الآن باليمن، ولهم مذهب فقهى مشهور، وهم أقرب إلى أهل السنة والجماعة من سائر فرق الشيعة، حتى لا تكاد تشعر بالفرق بينهم وبين أهل السنة، ومن مشاهير فقهائهم العلامة الشوكانى، والأمير الصنعانى وتعد كتبهم من المراجع الهامة عند أهل السنة والجماعة .

فرق الخوارج :

للخوارج فى الإصطلاح معنيان عام وخاص .

الأول: كل من خرج على الإمام الحق، ويعرفون عند الفقهاء بالبغاة أو أهل البغى. وفي هذا يقول الشهرستانى: الخوارج كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه، سواء كان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان، والأئمة في كل زمان [1] .

وهذا هو المعنى العام، ويندرج تحته كل من خرج على الجماعة أيا كان معتقده وتأويله، مثل كثير من فرق الشيعة الذين خرجوا في عهد الأمويين كالكيسانية أتباع المختار الثقفى وغيرهم، ومثل معظم فرق الخوارج .

الثانى: كل من خرج على الإمام علىّ رضى الله عنه بعد قبوله التحكيم معتقدا كفره، وكفر من يرضى بالتحكيم، مع بعض الاعتقادات الضالة التى خرجوا بها على جماعة المسلمين، وعُرفوا بها، حتى صارت لصيقة بهم مثل قولهم: لا حكم إلا لله بمعنى عدم الإمرة، وتكفير مرتكب الكبيرة. وهذا هو المعنى الخاص، ويندرج تحته طوائف المحكمة الأولى والأزارقة والنجدات والعجاردة والصفرية والإباضية الخ.

وقد اختلفوا فيما يجمع الخوارج، فذكر الكعبى فى مقالاته أن الذى يجمع الخوارج على اختلاف مذاهبها: إكفار على وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضى بتحكيم الحكمين والإكفار بإرتكاب الذنوب ووجوب الخروج على الإمام الجائر .

وحكى البغدادى عن شيخه أبو الحسن أن الذى يجمعهم: إكفار على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما، ووجوب الخروج على السلطان الجائر،

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص١٢٢ وما بعدها .

ولم يرض ما حكاه الكعبى من إجماعهم على تكفير مرتكبي الذنوب قال: والصواب ما ذكره شيخنا أبو الحسن، فالنجدات لا يكفرون أصحاب الحدود من موافقيهم [١].

وحكى الشهرستانى أن الذى يجمعهم أمرين :

الأول: بدعتهم في الإمامة إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من ينصبونه برأيهم، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه، وإن غير السيرة، وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله، وجوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلا، وإن إحتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً نبطياً أو قرشياً .

الثاني: والبدعة الثانية أنهم قالوا أخطأ عليّ في التحكيم إذ حكم الرجال، لا حكم إلا لله تعالى[٢].

وقد أخبر النبى ﷺ بخبر الخوارج في عدة أحاديث، وذكر علامتهم، وهذه معجزة من معجزاته ﷺ [٣].

وللخوارج أسماء عديدة منها :

١- **الحرورية** : لانحيازهم إلى حروراء بعد قفولهم من صفين وانشقاقهم على أمير المؤمنين على بن أبى طالب .

---

(١) الفرق بين الفرق - البغدادى - ص ٥٥ وما بعدها، وانظر التبصير في الدين ص ٢٦ .

(٢) الشهرستانى - الملل والنحل - ج١ ص ١٢٥ .

(٣) عن أبي سعيد الخدرى قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة وهو رجل من بنى تميم فقال: يا رسول الله اعدل، فقال: ويلك فمن يعدل إذا لم أعدل، قد خبت وخسرت إذا لم أكن أعدل، فقال عمر: يا رسول الله ائذن لى أضرب عنقه، فقال له : دعه فإن له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرؤن القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شئ ... قد سبق الفرث والدم، آيتهم رجل أسود إحدى عضديه مثل ثدى المرأة أو مثل البضعة تدردر، ويخرجون على حين فرقة من الناس.

قال أبو سعيد: فأشهد أنى سمعت هذا الحديث من رسول الله ﷺ وأشهد أن على بن أبي طالب قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل فالتمس فأتى به حتى نظرت إليه على النعت الذى نعته رسول الله ﷺ . متفق على صحته .

البخارى - ك استتابة المرتدين ب ٧ ح رقم ٦٩٣٣، مسلم ك الزكاة ب ٤٧ ح رقم ١٠٦٤ .

وفى هذا المعنى أحاديث كثيرة عن أبى سعيد الخدرى وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهم فى صفة الخوارج وقتالهم ومروقهم من الدين، وأنهم يقتلون أهل الإسلام ويتركون أهل الأوثان أو كما قال رسول الله ﷺ راجع فى ذلك - البخارى: فى علامات النبوة في الإسلام، وفي فضائل القرآن باب من رايأ لقراءة القرآن أو تأكل به، وفي الأدب باب ما جاء في قول الرجل ويلك، وفي استتابة المرتدين باب قتال الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم.

ومسلم ١٠٦٤ ، ١٤٨١ في الزكاة باب ذكر الخوارج وصفاتهم، وشرح السنة للبغوى ج ١٠ ص ٢٢٤ وما بعدها - قتال أهل البغى - باب قتال الخوارج والمرتدين .

٢- الشراة : لقولهم شرينا أنفسنا في طاعة الله، أخذين هذا المعنى من قوله تعالى ﴿ **ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله** ﴾ .

٣- المارقة : لحديث النبي ﷺ أنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهم بالطبع لا يرضون بهذا الأسم لاعتقادهم أنهم المؤمنون ومن عداهم كفار ومشركون ومارقون.

٤- المحكمة: لقولهم لا حكم إلا لله. وقد بدأ الخوارج كفرقة واحدة هى التى انشقت على علىّ بن أبى طالب بعد قبوله التحكيم. وهى التى عرفت بالأسماء سالفة الذكر، ثم تشعبت في عهد الأمويين إلى فرق عديدة كالأزارقة والنجدات وغيرها .

١- المحكمة الأولى: هم أول طلائع الخوارج، انشقوا على علىّ بن أبى طالب بعد قبوله التحكيم، مع أنهم كانوا السبب المباشر لدفعه لقبول التحكيم، ثم بعد ذلك أكفروه وقالوا: حكم الرجال، لا حكم إلا لله وانحازوا إلى حروراء بعد تركهم الكوفة في اثنى عشر ألفا من المقاتلة، فبعث إليهم على بن أبي طالب، عبد الله بن عباس فناظرهم وأظهر عليهم الحجة، فاستأمن إليه بعضهم.

وانحاز أكثرهم إلى النهروان، وأمروا عليهم أميران هما عبد الله بن وهب الراسبى وهو الإمام عندهم، ومعه حرقوص بن زهير البجلى المعروف بذى الثدية، وقتلوا في طريقهم عبد الله بن خباب بن الأرت فسار إليهم على في أربعة ألاف وطلب إليهم أن يسلموه قتلة ابن خباب فأبوا عليه وقالوا: كلنا قتلة، ولئن ظفرنا بك قتلناك، فناظرهم علىٌ حتى رجع أكثرهم وبقى منهم أربعة الاف .

فقاتلهم علىّ حتى قضى عليهم، فلم ينج منهم سوى تسعة أفراد هم أصل فرق الخوارج التى خرجت بعد ذلك بسجستان واليمن وعمان والجزيرة (١) .

ولم يقاتلهم علىّ قتال المرتدين، ولكن قاتلهم قتال البغاة من المسلمين لذا لم يخمس ما أصاب منهم يوم النهروان ولكن رده إلى أهله كله (٢) وقد سئل علىّ رضى الله عنه عن أهل النهروان، أمشركون هم؟ فقال: من الشرك فروا، قيل: أمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً، فقيل: فما هم يا أمير المؤمنين؟ قال: إخواننا بغوا علينا فقاتلناهم ببغيهم علينا (٣) .

---

(١) انظر بالتفصيل – البداية والنهاية – ابن كثير ج٧ ص ٣٠٤ وما بعدها، وتاريخ الرسل والملوك – ابن جرير الطبرى ج٥ ص ٧٢، وراجع التبصير في الدين للاسفرايتى ص ٢٨، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٥٦ وما بعدها، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٥٢، والملل والنحل للشهرستانى ج١ ص١٢٦ وما بعدها، فتح البارى ج ١٢ ص ٢٩٦ وما بعدها.

(٢) البداية والنهاية – ابن كثير ج٧ ص ٣١٦ .

(٣) البداية والنهاية – ج ٧ ص ٣١٧، وحكاه ابن كثير عن الطبرى وغيره .

لذا فلم يقاتلهم عليّ رضى الله عنه إلا بعد أن تجمعوا وتحزبوا وحملوا السلاح على المسلمين. أما قبل ذلك فلم يقاتلهم، وصبر كثيرا على أذاهم، وكثيراً ما كانوا يقاطعونه وهو يخطب على المنبر ويقولون: أشركت في دين الله الرجال ولا حكم إلا لله. فيقول عليّ: كلمة حق يراد بها باطل. إن لكم علينا أن لا نمنعكم فيئاً ما دامت أيديكم معنا، وأن لا نمنعكم مساجد الله، وأن لا نبدأكم بالقتال حتى تبدءونا [1].

وقد استنبط الفقهاء أحكام البغاة ودونوها في كتب الفقه من وقائع الإمام على بن أبى طالب مع الخوارج، ومما حفظ من أحاديث بسبب هذا القتال، حتى قيل، لو لم يقع قتال الخوارج لما علم المسلمون أحكام أهل البغى وقتالهم [2].

وقد انتهت هذه الفرقة من الخوارج ولم يعد لها أثر بعد معركة النهروان، ثم بعد مقتل الإمام على حيث لم يعد للحديث عن التحكيم مغزى، ولكن الخوارج الذين ظهروا بعد ذلك ظلوا على ولائهم لأسلافهم الحرورية، وزادوا على بدعتهم بدعاً أخرى كثيرة متنوعة تنوع هذه الفرق .

وإذا كان الخوارج في عهد الإمام عليّ متشككين، يخرجون ثم يرجع معظمهم بعد ما يناظرهم الإمام ويقيم عليهم الحجة، فإنهم في عهد معاوية قد زال عنهم كل شك، وعاملوا الأمويين على أنهم مغتصبون وخرجوا على خلفائهم ووقفوا مع ابن الزبير يدافعون عن مكة والحرم ضد جيش الشام حتى أجلوهم، ثم امتحنوا ابن الزبير وخرجوا عليه لما علموا أن معتقده عدم تكفير عثمان وعلى وطلحة والزبير.

فلما تفرق الخوارج عن ابن الزبير ذهبوا مذاهب شتى، فصارت طائفة إلى البصرة بقيادة نافع بن الأزرق، ثم خرجوا إلى الأهواز فغلبوا عليها وعلى ما وراءها من البلدان: فارس وكرمان وهؤلاء هم الأزارقة، وقد تخلف عنهم بعض الخوارج فكانت منهم النجدات والإباضية والصفرية والعجاردة .

٢ – الأزارقة: أتباع نافع بن الأزرق الحنفى، ولم تكن لهم – للخوارج – فرقة أكثر عدداً ولا أشد شوكة منهم، ولهم مقالات فارقوا بها المحكمة الأولى وسائر الخوارج منها :

– أن مخالفيهم مشركون، وقد كان المحكمة يصفون مخالفيهم أنهم كافرون.

---

(١) البداية والنهاية ج٧ ص ٣٠٨ – فتح البارى ج ١٢ ص ٢٩٧ .

(٢) وذهب البعض إلى تكفير الخوارج لقول النبى ﷺ « يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية » .
وقوله: « شر قتلى تحت أديم السماء » وأنهم « كلاب أهل النار » الخ .
ابن قدامة – المغنى ج ٨ ص ١٠٥ .

– أن القعدة عن الهجرة إليهم – وإن كانوا على مذهبهم – مشركون .
– أن أطفال مخالفيهم مشركون، ويستبيحون قتل نساء وأطفال مخالفيهم .
– إنكار رجم الزانى المحصن، وإنكار حد قاذف المحصن بخلاف المحصنة .
– ديار المخالفين ديار كفر .

وقد بايعوا نافعا بالخلافة، ومن بعده قُطرى بن الفجاءة، وكان لبث عشرين سنة يقاتل ويسلم عليه بالخلافة،، وكان مقتله سنة ٧٩ هـ فى عهد الحجاج الثقفى أمير العراق من قبل الأمويين. وقد قاتل الأزارقة الزبيريين، ومن بعدهم الأمويين قتالاً طويلاً شرساً، وانتصروا فى معارك كثيرة، حتى كانت نهايتهم سنة ٧٩هـ .

٣– **النجدات** : أتباع نجدة بن عامر الحنفى، وسبب تكون هذه الفرقة انشقاق بعض الخوارج على نافع بن الأزرق لتكفيره القعدة وبايعوا نجدة بن عامر، وكان بين نجدة ونافع رسائل ومناظرات سجلها التاريخ فى قضية تكفير القعدة، وكان نجدة يرى:

– أن مرتكب الكبيرة غير مصر عليها مسلم وأن المصر على الصغيرة مشرك وأن أصحاب الحدود من موافقيه يعذبهم الله فى غير نار جهنم ثم يُدخلهم الجنة.
– أن من استحل باجتهاده محرماً معذور فيما سوى معرفة الله ورسله.
– اسقاط حد الخمر وإقرار مبدأ التقية .
– أن الإمامة غير واجبة وأن الناس إذا تناصفوا بينهم لم يكونوا بحاجة إلى إمام، وإن أقاموا إماما كان ذلك جائزاً، لذا كان نجدة هو إمام النجدات، ومن بعده أبو فديك .

وقد افترقت النجدات بعد قتل نجدة ثلاث فرق، فرقة أكفرته وهم الذين صاروا مع أبى فديك، وفرقة عذرته، وفرقة توقفت فيه وكان النجدات جميعا يكفرون الأزارقة، وكل من قال بتكفير القعدة .

٤– **الصفرية** : أتباع زيادة بن الأصفر، وقيل عبد الله بن صفار، وقيل: سموا صفرية لصفرة وجوههم من كثرة العبادة، وقيل: سموا صفرية لخلوهم من الدين كما قال الأصمعى: رجلٌ خاصم رجلاً منهم فى السجن فقال له: أنت والله صفر من الدين (١) .

ويقوم معتقدهم على ما يعتقده الأزارقة فى الجملة إلا أنهم يخالفون في عدم تكفير القعدة إذا كانوا

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى والمرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين معه – طه عبد الرؤوف ومصطفى الهوارى ص ٦٥ ، ن مكتبة الكليات الأزهرية .

موافقين لهم في الاعتقاد. ويرون أن التقية جائزة في القول دون العمل. ويقول الصفرية بإمامة أبى بلال بن مرداس ومن بعده عمران بن حطان الدوسى وهم يوالون الراسبى وذو الثدية من المحكمة الأولى.

٥- **العجاردة** : أتباع عبد الكريم بن عجرد، وافق النجدات في بدعهم ومن مذهبهم: البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الإسلام، المال ليس فيئًا حتى يقتل صاحبه، إنكار سورة يوسف من القرآن. وقد افترق العجاردة إلى فرق عديدة منهم الخازمية والشعيبية والخلفية والمعلومية والحمزية والثعالبة الخ[١].

٦- **الإباضية** : أتباع عبد الله بن إباض، وهم الفرقة الوحيدة الباقية من فرق الخوارج حتى الآن، ولهم مذهب فقهى مشهور وبعض الكتب التى تتحدث عن تاريخهم[٢]. وينتشرون الآن في بعض بلاد المغرب العربى، والقطر اليمانى الواقع على بحر العرب وخليج فارس، وينتشرون بعمان.

وفي كتاب الإباضية في موكب التاريخ يعلن مؤلفه موالاته لعبد الله بن وهب الراسبى وأنه الإمام الحق بعد أن شك عليّ في إمامته فجمهور الإباضية يتولى المحكمة إلا من خرج على إمامهم ويزعمون أن مخالفيهم كفار - كفر نعمة - وليسوا بمشركين ويرون أن ديار مخالفيهم دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار البغى.

وهم يوجبون الإمامة العظمى ويحرمون أموال الموحدين وسبى نساءهم[٣].

٧- **الحمزية**: أصحاب حمزة بن أدرك - إحدى فرق العجاردة وجوز حمزة إمامين في عصر واحد ما لم تجتمع الكلمة ولم يقهر الاعداء[٤].

هذه هى أهم فرق الخوارج كما في كتب المقالات والفرق، ولم نعثر على كتب لأصحاب هذه الفرق اللهم إذا استثنينا فرقة الإباضية، ووجدناهم يقدحون فيما كتبه أصحاب المقالات عن الخوارج خاصة ويرون أن السبب فى ذلك شدة كراهية الشيعة من ناحية، والأمويين من ناحية أخرى للخوارج[٥].

---

(١) راجع التبصير في الدين للاسفرايني ص ٣١ وما بعدها .

(٢) انظر الإباضية في موكب التاريخ - الحلقة الأولى : نشأة المذهب الإباضى - على يحيى معمر ط أولى - ن مكتبة وهبة سنة ١٩٦٤م.

مختصر تاريخ الإباضية - سليمان البارونى - المطبعة السلفية .

(٣) مختصر تاريخ الإباضية - ص ٤ .

(٤) الشهرستانى - الملل والنحل ج١ ص ١٣٦ بهامش الفصل .

(٥) الإباضية في موكب التاريخ - ن مكتبة وهبة سنة ١٩٦٤ م.

وهناك فرق أخرى كثيرة لم نشأ أن نتعرض لها، ونكتفي أن نشير إلى بعض كتب المقالات ليراجعها من شاء (١).

المعتزلة : نشأت هذه الفرقة في العصر الأموى، ولكنها شغلت الفكر الإسلامى في العصر العباسى ردحاً طويلاً من الزمن وتمكنت من الوصول إلى السلطة، وفرضت أراءها بالقوة على جماهير المسلمين. وقد اختلف في نشأة هذه الفرقة وسبب تسميتها بالمعتزلة. فيذهب الملطى (٢) إلى أنها نشأت في أول عهد معاوية بن أبي سفيان رضى الله عنه، وقد سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على معاوية وسلم إليه الأمر، فاعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس - وكانوا من أصحاب على - ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة .

ويذهب البغدادى (٣) إلى أن سبب تسميتهم معتزلة يرجع إلى قولهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلين وهى أنه فاسق لا مؤمن ولا كافر ولأجل هذا أسماهم المسلمون معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها .

وأول من قال بذلك من كبرائهم واصل بن عطاء الغزال وهو رأس المعتزلة كان فى مجلس الحسن البصرى، فسئل الحسن عن مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر؟ فأجاب واصل: هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر وهو مخلد في النار فطرده الحسن البصرى من مجلسه، فاعتزل جانبا مع أتباعه فسموا معتزلة لاعتزالهم مجلسه، واعتزالهم قول المسلمين (٤).

ويروى الشيخ أبو زهرة عن الأستاذ أحمد أمين أن سبب تسميتهم بهذا الاسم نسبة إلى فرقة من فرق اليهود يقال لها الفروشيم ومعناها المعتزلة، وقد كانت هذه الفرقة تتكلم في القدر، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم أسلموا من اليهود لما رأوه بين الفرقتين من تشابه (٥). ويسمى المعتزلة

---

(١) الفرق بين الفرق - البغدادى - ص ٥٤ وما بعدها . التبصير في الدين - الاسفرايني - ص ٢٦ وما بعدها، الملل والنحل - الشهرستاني ج١ ص ١٢٢ وما بعدها. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - الرازى ومعه المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - طه عبد الرؤوف ومصطفى الهوارى ص ٥١ وما بعدها .

(٢) رد الأهواء والبدع - أبو الحسن الملطى - نقلا عن مقدمة الشيخ زاهد الكوثرى لكتاب التبصير في الدين للاسفرايني ص٣.

(٣) الفرق بين الفرق - عبد القاهر بن طاهر البغدادى - ص ١٥، ٩٤، ٩٨ .

(٤) التبصير في الدين - أبو المظفر الاسفرايني ص٣ .

(٥) تاريخ المذاهب الإسلامية ج١. الشيخ أبو زهرة ص ١٢٥.

أهل العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية لنفيهم القدر [1].

ويتفق المعتزلة على أصول خمسة وهى :

١ – التوحيد .. إثبات إله واحد قديم ونفى الشريك، ونفى صفات الله أصلا.

٢ – العدل .. ونفى القدر .

٣ – الوعد والوعيد .

٤ – الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

٥ – المنزلة بين المنزلتين .

واختلفوا في الإمامة والقول فيها نصاً واختياراً كما سيأتى عند مقالة كل طائفة [2]، وسنقتصر على ذكر المقالات المتعلقة بالإمامة، ما اتفق عليه جميعهم، وما تفرد به بعضهم. فما اتفقوا عليه وجوب الإمامة عقلاً على الأمة – وإن شذ عن ذلك منهم الفوطى والأصم كما بينا من قبل. ومما اتفقوا عليه أيضا جواز إمامة المفضول، فقال جمهورهم بصحة ولاية المفضول [3] وجواز إمامة غير القرشى.

فرق المعتزلة :

١ – **الغيلانية** : أتباع غيلان الدمشقى [4]، وهو أول من تحدث في القدر هو ومعبد الجهنى، ومن مذهبه أن غير القرشى يجوز أن يكون إماماً .

٢ – **الواصلية** : أتباع واصل بن عطاء الغزال زعيم المعتزلة والتى تنسب إليه الفرقة، وبسبب اعتزاله عن الحسن البصرى جاءت التسمية بالمعتزلة. وكان واصل يفسق أحد الفريقين من أصحاب الجمل، وكذا يفسق أحد الفريقين: عثمان وقاتليه، وكان يقول: لا أقبل شهادة اثنين من الفريقين على باقة بقل، فلم يجوز شهادة على وطلحة والزبير لأن أحدهما فاسق لا محالة، والفاسق عنده مخلد فى النار، أما إن شهد واحد من كل فريق على حده قبل شهادته لأنه لا يعلم أهو فاسق أم لا .

---

(١) الملل والنحل ج١ ص ٥٠ ويطلق عليهم الجهمية لقولهم بمقالة الجهم في نفى صفات الله وإن كان الجهم بن صفوان جبريا عكس المعتزلة القدرية.

(٢) الملل والنحل – الشهرستانى ج١ ص ٥٢ .

(٣) راجع مقالات المعتزلة في الإمامة – ظهر الإسلام – أحمد أمين ج٤ ص ٢٦ .

(٤) لم أر هذه الفرقة في كتب المقالات ضمن فرق المعتزلة إلا عند الفخر الرازى في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فجعلها أول فرق المعتزلة ص ٣٠ .

٣- **العمرية**: أتباع عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء. وزاد على صاحبه فقال بفسق كلا الفريقين - أصحاب الجمل - وقال: لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل على وعمار أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما، وقال: إنهم مخلدون في النار (١).

٤- **النَظّامية**: أتباع ابراهيم بن سيار النظّام، نفى الإجماع وخبر الواحد والقياس وقال: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا، وقد نص النبى ﷺ على عليّ رضى الله عنه في مواضع وأظهره اظهاراً إلا أن عمر بن الخطاب كتم ذلك وبايع الصديق، ووقع النظام في كبار الصحابة فلا يذكرهم إلا بسوء (٢).

٥- **الهشامية**: أتباع هشام بن عمرو الفوطى ومن بدعه في الإمامة قوله أنها لا تنعقد في أيام الفتنة، واختلاف الناس وإنما يجوز عقدها في حالة الاتفاق والسلامة وكذلك أبو بكر الأصم من أصحابه كان يقول: الإمامة لا تنعقد إلا باجماع الأمة عن بكرة أبيهم، وأنما أراد بذلك الطعن في إمامة على رضى الله عنه (٣). وهم القائلين بجواز الإمامة ونفى وجوبها من المعتزلة كما بينا من قبل.

٦- **الجبائية والبهشمية**: أتباع أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وقد وافقا أهل السنة في مسألة الإمامة وأنها بالاختيار وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة (٤).

الجبرية : ومنهم :

الضرارية: أصحاب ضرار بن عمرو، وزعم ضرار أن الإمامة تصلح في غير قريش. حتى إذا اجتمع قرشى ونبطى قدمنا النبطى إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة. والمعتزلة وإن جوزوا الإمامة في غير قريش إلا أنهم لا يقدمون النبطى على القرشى. ويرى ضرار أن الحجة بعد رسول الله ﷺ فى الإجماع فقط، فما ينقل عنه في أحكام الدين من أخبار الآحاد فغير مقبول (٥).

المشبهة: ومنهم :

الكرّامية: أتباع محمد بن كرّام السجستانى أجازوا كون إمامين في وقت واحد مع وقوع الجدال، وتعاطى القتال ومع الاختلاف في الأحكام. وأشار ابن كرام فى بعض كتبه إلى أن علياً ومعاوية كانا

---

(١) الملل والنحل ج١ ص ٥٦ .

(٢) الملل والنحل ج١ ص ٦٤ .

(٣) الملل والنحل - الشهرستانى ج١ ص ٧٩ .

(٤) الملل والنحل - الشهرستانى - ج١ ص ٨٩ راجع شرح مقالات المعتزلة - الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٩٣ وما بعدها، التبصير في الدين للأسفرايني ص ٣٧ وما بعدها، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٣٠ وما بعدها .

(٥) الملل والنحل - الشهرستانى - ج١ ص ٩٥ .

إمامين في وقت واحد، ووجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه وإن كان أحدهما عادلاً والأخر باغياً. وقال أتباعه: إن علياً كان إماماً على وفق السنة، وكان معاوية إماماً على خلاف السنة، وكانت طاعة كل واحد منهما واجبة على أتباعه. (١) وقالوا فى الإمامة أنها ثبتت بإجماع الأمة دون النص والتعيين كما قال أهل السنة، إلا أنهم قالوا يجوز عقد البيعة لإمامين في قطرين ... (٢).

أهل السنة والجماعة :

هم الفرقة المنصورة الناجية إلى قيام الساعة، أهل السنة والجماعة، الذين يقتفون أثر الرسول ﷺ وصحابته الكرام، وهم الذين عناهم النبى ﷺ بقوله: « الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى (٣) » « الجماعة » وبقوله « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم (٤) ».

وإذا كانت كل فرقة من فرق المسلمين تدعى أنها الناجية وأن ما سواها هلكى. فإن رسول الله ﷺ قد بين سمات الفرقة الناجية وهى الجماعة التى تلزم كتاب الله وسنة نبيه وتقتفى أثر الصحابة وتعمل بنصح رسول الله ﷺ « إنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى، عضوا عليها بالنواجذ » (٥) « تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً، كتاب الله وسنتى » (٦) « تركت فيكم الثقلين .. كتاب الله وعترتى أهل بيتى فانظروا كيف تخلفونى فيهما، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض » (٧).

فهم يوالون أهل البيت في غير مغالاة تخرج عن الملة، ويوالون الصحابة ولا يكفرون أحداً منهم ويمسكون عما شجر بينهم بعكس فرق الضلال من الخوارج والروافض. وهم يؤمنون بأسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب والسنة دون تحريف لها وتعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل كما فعلت فرق الضلال من

---

(١) الفرق بين الفرق – البغدادى ص ٢١١ .

(٢) الملل والنحل – الشهرستانى ج ١ ص ١٢٢ .

(٣) كتاب السنة للحافظ أبى بكر بن أبى عاصم الضحاك بن مخلد الشيبانى المتوفى سنة ٢٨٧ هـ ح رقم ١ ، ح رقم ٦٣ إلى ٧١ وقد سبق تخريج الحديث وتصحيح الألبانى له .

(٤) متفق عليه – أخرجه البخارى ك الاعتصام ب قول النبى لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق – ح رقم ٧٣١١، ومسلم ك الامارة ب قول النبى لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق بروايات عديدة رقم ١٩٢٠ إلى ١٩٢٤ .

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح، وابن أبى عاصم بروايات عديدة ص ١٦ وصححه الألبانى .

(٦) أخرجه مالك بلاغا، والحاكم فى خطبة النبى ﷺ بمكة فى حجة الوداع .

(٧) كتاب السنة لابن أبى عاصم ص ٦٤٢ وما بعدها، وأصله عند مسلم، ك الفضائل ب فضائل على ح رقم ٢٤٠٨.

المعتزلة نفاة الصفات ومن المشبهة والمجسمة .

هم سلف هذه الأمة من تابعهم وسار على طريقتهم من الفقهاء والمحدثين وهم السواد الأعظم من المسلمين (١).

إن اطلاق لفظ الفرقة على الجماعة الناجية إنما هو من باب المشاكلة اللفظية إذ أن الفرقة الناجية لم تخرج عن غيرها ولكن غيرها هو الذى خرج منها (٢) فاطلاق لفظ الفرقة عليهم من قبيل المجاز ولتمييزهم عن سائر الفرق الأخرى .

وقد انقسم أهل السنة والجماعة فريقين :

الأول: هم أتباع الفقهاء والأئمة الأربعة وغيرهم، وأهل الحديث الذين يقتفون أثر النبى ﷺ وصحابته ويتمسكون بالكتاب والسنة ويمتنعون من الخوض فيما خاضت فيه الفرق الأخرى وأصحاب الكلام .

الثاني: المتكلمين الذين خاضوا في علم الكلام والجدل ليردوا على أهل الزيغ والضلال وهم الأشاعرة والماتريدية .

وقد مال الفريق الثانى إلى تأويل بعض آيات الصفات التى توهم التشبيه تأويلاً مستساغاً تحتمله اللغة بزعمهم مخالفين فى ذلك سلف الأمة الذين كانوا يمرون هذه الآيات على ظاهرها دون تأويل أو تشبيه أو تكييف، لذا أطلق عليهم اسم الخلف فى مقابلة سلف الأمة.

وقد يذهب البعض إلى إخراج الفريق الثانى من زمرة أهل السنة والجماعة لمخالفتهم سلف الأمة في هذه القضية، وقد يذهب البعض إلى التوفيق بين الفريقين، لذا نجد بعض أصحاب المقالات والفرق يعد الأشاعرة فرقة مستقلة، والبعض الاخر يدخلها في زمرة أهل السنة (٣)، ولا خلاف بين الفريقين يذكر فى مباحث الإمامة اللهم إلا إذا استثنينا ما ورد عن بعض الأشاعرة من جواز مبايعة إمامين فى صقعين متباعدين كما ذكرناه فى موضعه من هذا البحث .

---

(١) راجع فى سمات الفرقة الناجية – منهج السنة فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص ١٢٤ وما بعدها للدكتور يحى اسماعيل .

(٢) منهج السنة فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم د. يحى اسماعيل ص ١٠٥ .

(٣) ممن صنف للأشاعرة كفرقة مستقلة الشهرستانى وابن حزم الظاهرى، وممن يدخلها فى أهل السنة البغدادى والاسفراينى، وهما من الأشاعرة أصلاً .

وعقيدة أهل السنة والجماعة فى مسألة الإمامة تتلخص في :

١- وجوب وفرض الإمامة سمعا، وقد أشبعنا هذه المسألة بحثاً .

٢- طريق عقد الإمامة للإمام هو الاختيار من أهل الحل والعقد وليس هناك نص من النبى ﷺ على الإمام كما تزعم الشيعة .

٣- اشتراط أن يكون الإمام من قريش - شرط النسب القرشى - وسوف نعرض لهذا الشرط بالتفصيل فى موضعه .

٤- عدم اشتراط عصمة الإمام كما تدعى الشيعة .

٥- لا تصلح الإمامة إلا لواحد فى جميع أرض الإسلام .

٦- ترتيب الصحابة فى الفضل كترتيبهم فى الإمامة والخلافة .

* * *

الباب الثانى
النظام السياسى الإسلامى بين نظم الحكم المعاصرة

ينقسم هذا الباب إلى فصلين:

الأول: الأسس والدعائم التى يقوم عليها نظام الحكم الإسلامى.

الثانى: مقارنة النظام الإسلامى بغيره من الأنظمة المعاصرة.

الفصل
الأول

الأسس والدعائم التى يقوم عليها نظام الحكم فى الإسلام

الشرعيـــــة

الحريـــة والمســـاواة والعـــدل

الشـــورى

الطاعـــــة

المناصحـــــة

مـــدى جواز المعارضـــة فى النظـــام الإسلامـــى

تمهيـــــد

يمكن تعريف الأسس والدعائم التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام بأنها القواعد التي تبنى عليها دولة الإسلام، ويستلهم منها النهج السياسي للحكم [1] وقد اختلف أهل العلم حول تحديد هذه الأسس وحصرها [2].

لذا كان من المناسب أن نكتفي بذكر الأسس الكلية والجامعة التي يندرج تحتها من الفروع ما يعده البعض من قبيل هذه الأسس .

وهذه الأسس هي :

- الشرعية – العبودية –
- الوحدة السياسية .
- كفالة الحقوق والحريات وإقرار العدل
- الشورى .
- الطاعة .
- المناصحة

وقد تحدثنا من قبل عن الوحدة السياسية بما يغني عن الإعادة وسوف نقتصر هنا على ذكر الأسس الباقية كل منها في مبحث مستقل .

---

(١) سعدى أبو جيب – دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص ٤٤٦ .

(٢) فهي العدل والشورى والمساواة ومسئولية أولي الأمر عند الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية .

وهي العدالة والشورى والطاعة عند الشيخ محمد أبو زهرة – تاريخ المذاهب الإسلامية .

وهي الشورى والعدل والاستعانة بالأمناء د. محمد يوسف موسى نظام الحكم في الإسلام .

وهي الشرعية والوحدة والمساواة والعدالة والحرية والشورى سعدى أبو جيب – المرجع السابق .

وهي الشورى والعدالة والمساواة والحرية ومسئولية الحاكم د. حازم الصعيدي – الإسلام والخلافة في العصر الحديث .

والحق أن هذه الأسس جميعا يمكن ردها إلى أساس واحد هو العبودية – الشرعية – فكل هذه الأسس ترجع إلى الشريعة الإسلامية، فالوحدة والشورى والعدل والطاعة والمناصحة والمساواة وكفالة الحقوق والحريات كلها فرائض منصوص عليها في شريعة الإسلام.

المبحث الأول

الشرعية – العبودية لله –

رأينا من قبل أن الدولة الإسلامية دولة دينية قامت بالدين وللدين وعلى أساس الدين، فلقد كان الدين سبباً لنشأتها ووجودها، وصار الدين هدفاً وغاية تسعى لنشره وتبليغه إلى الناس كافة وكذلك فالدين هو الأساس الذى تقوم عليه وتحكم به .

وعقيدة التوحيد التى قامت عليها هذه الدولة وعملت على نشرها وحكمت بمقتضاها تعنى الإيمان بربوبية الله تعالى لجميع الكائنات، وإفراده وحده بالعبادة، واتباع المنهج الذى ارتضاه لعباده، ورفض مناهج الطواغيت من دونه. قال تعالى: **﴿ فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم ﴾** [البقرة آية : ٢٥٦] .

فالطاغوت هو كل ما عبد من دون الله من صنم أو وثن أو شيطان أوبشر أو هوى(١) .

وقد عاب الله تعالى على الذين يتحاكمون إلى الطواغيت ويزعمون أنهم من المؤمنين **﴿ ألم تر إلى الدين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً ﴾** [النساء آية: ٦٠] .

فأخبر الله سبحانه أن من حكم أو تحاكم إلى غير ما جاء به الرسول فقد حكم الطاغوت وتحاكم إليه، والطاغوت كل ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع. فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله أو من يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه على غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله (٢) .

---

(١) قال ابن جرير : كل ذى طغيان على الله فعبد من دونه إما بقهر منه لمن عبده وإما بطاعة ممن عبده له، إنسانا كان ذلك المعبود أو شيطاناً أو وثناً أو صنماً أو كائناً ما كان من شئ تفسير الطبرى ج٥ ص ٤١٩ .

(٢) ابن القيم – اعلام الموقعين ج١ ص ٥٠ .

وقد لا يتصور البعض ما توحى به الآيات، إذ كيف يكون الإعراض عن شرع الله والتحاكم إلى الهوى والبشر عبادة لهم من دون الله ؟

قال تعالى: ﴿ **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله** ﴾ [التوبة آية : ٣١] . وقد دخل عدى بن حاتم على رسول الله ﷺ وهو يقرأ هذه الأية فقال:

إنا لم نتخذهم أرباباً. قال : بلى أليس يحلون لكم ما حرم الله فتحلونه، ويحرمون عليكم ما أحل الله فتحرمونه؟ قال: بلى. قال فتلك عبادتهم [1].

وقيل لحذيفة: أكانوا يعبدونهم؟ فقال: لا، ولكن كانوا يحلون لهم الحرام فيحلونه، ويحرمون عليهم الحلال فيحرمونه.

وفى رواية: أنهم لم يكونوا يصومون لهم، ولايصلون لهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه مما حرم الله، وإذا حرموا عليهم شيئا أحله الله حرموه، فتلك كانت ربوبيتهم [2].

وكما أن الإعراض عن شرع الله اتباعاً للأحبار والرهبان عبادة لهم من دون الله، فكذلك الإعراض عن شرع الله اتباعاً للهوى عبادة لغير الله. ﴿ **أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا** ﴾ [الفرقان آية: ٤٣]. ﴿ **أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله** ﴾ [الجاثية آية : ٢٣] قال ابن عباس: ذلك الكافر أتخذ دينه هواه، فلا يهوى شيئا إلا ركبه.

وقال مجاهد: إذا استحسن شيئا وهويه اتخذه إلها، فهو لا يؤمن بالله، وإنما دينه ما هويته نفسه.

وقال ابن كثير: مهما استحسن من شئ ورآه حسناً في هوى نفسه كان دينه ومذهبه [3]. فجعل الله تبارك وتعالى اتباع الهوى عبادة للهوى من دون الله، لذا بين النبى ﷺ أن الإيمان لا يكمل فى نفس العبد ما لم يوافق هواه ما شرعه الله .

« لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به » [4] فكل انحراف عن شرع الله بدافع الهوى

---

(١) الترمذى رقم ٣٠٩٥ - أبواب تفسير القرآن ج٤ ص ٣٤٢ وقال : حديث غريب .

(٢) السيوطى - الدر المنثور ١٧٤/٤ - ابن عبد البر - جامع بيان العلم ١٣٣/٢ .

(٣) ابن كثير - تفسير القرآن العظيم ج٣ ص ٣٠٩ - ج ٤ ص ١٥٣ - أبو جيب - دراسة فى منهاج الإسلام السياسى ص ٤٥٢ وما بعدها .

(٤) ابن أبى عاصم - السنة ج١ ص ١٢ح رقم ١٥، وضعفه الألبانى فى ظلال الجنة - والبغوى - شرح السنة ج١ص٢١٣ح رقم ١٠٤،=

ينافى كمال التوحيد، لذا يأمر الله نبيه، وكل المكلفين من أمته بتحكيم شرع الله .

﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك﴾ [المائدة آية: ٤٩].

وبين الله تعالى أن من يُعرض عن شرعه، ويحكم بغير ما أنزل فهو كافر ظالم فاسق ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة آية رقم ٤٤] وأهل السنة متفقون على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفراً ينقل عن الملة بالكلية، ومتفقون على أن من سماه الله ورسوله كافراً نسميه كافراً، إذ من الممتنع أن يسمى الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافراً، ولا نطلق عليه اسم الكفر، ولكن الكفر هنا عند أهل السنة كفر عملى أو مجازى، لا يخرج من الملة ما لم يصاحبه جحود أو استحلال [(١)].

قال الطحاوى: ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله .

ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه [(٢)].

قال شارح الطحاوية: وهنا أمر يجب أن يتفطن له، وهو: أن الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون كفراً ينقل عن الملة، وقد يكون معصية كبيرة أو صغيرة– وهو ما يسمى بالكفر الأصغر أو المجازى – وذلك بحسب حال الحاكم: فإنه إن اعتقد أن الحكم بما أنزل الله غير واجب، وأنه مخير فيه، أو استهان به مع تيقنه أنه حكم الله فهذا كفر أكبر [(٣)].

وإن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله وعلمه فى هذه الواقعة وعدل عنه مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة، فهذا عاص ، ويسمى كافراً كفراً مجازياً، أو كفراً أصغر .

وإن جهل حكم الله فيها مع بذل جهده واستفراغ وسعة فى معرفة الحكم وأخطأه، فهذا مخطئ له أجر على اجتهاده، وخطؤه مغفور [(٤)].

وفى كلام الأئمة ما يؤيد هذا المسلك :

عن ابن عباس قال: من جحد ما أنزل الله فقد كفر... ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق .

= وضعفه محققه بينما قال النووى فى الأربعين النووية، حديث صحيح .

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٢١ – ابن أبى العز الحنفى – ن المكتب الإسلامى ط ثامنة .

(٢) متن العقيدة الطحاوية فقرة رقم ٥٧، ٦١ ص ١٤ .

(٣) انظر تعليق الشيخ أحمد شاكر على شرح الطحاوية – هامش ص ٣٢٤ وقارن : د. طلعت غنام – قضايا عقيدية ص ١٦٤ ط أولى سنة ١٩٨٢ .

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٢٣ وما بعدها – وابن القيم – مدارج السالكين ج ١ ص ٣٦٥ .

وعن طاوس قال: ليس بكفر ينقل عن الملة، فهو ليس كمن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله [1].

وقد جعل بعض العلماء هذه الأحكام – الكفر والظلم والفسق – خاصة بأهل الكتاب دون غيرهم، وذلك لنزولها فيهم .

والراجح أنها عامة فى كل من لم يحكم بما أنزل الله من المسلمين وأهل الكتاب والكفار، معتقدا ذلك مستحلاً له، أما من فعل ذلك وهو معتقد أنه راكب محرماً فهو من فساق المسلمين، وأمره إلى الله [2].

وخلاصة القول أن الكفر والظلم والفسق، كل واحد من هذه الألفاظ ربما أطلق في الشرع مرادا به المعصية تارة، والكفر المخرج من الملة تارة أخرى، وعلى هذا يكون المعنى « ومن لم يحكم بما أنزل الله » معارضة للرسل، وابطالا لحكم الله فظلمه وفسقه وكفره كلها كفر مخرج عن الملة، ومن لم يحكم بما أنزل الله معتقداً أنه مرتكب حراماً فاعل قبيحاً، فكفره وفسقه وظلمه غير مخرج عن الملة [3].

إذا كان الحكم بغير ما أنزل الله عبادة للطاغوت، فإن الحكم بما أنزل الله هو الأساس المتين والقاعدة الراسخة التى يقوم عليها نظام الحكم الإسلامى – فهو مقياس للعبودية والشرعية .

مصادر الشرعية الإسلامية :

الشرعية الإسلامية تعنى كما بينا أن يكون الحكم لله تعالى بما شرع فى كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ وقد حث النبى على التمسك بأهداب الشرع من بعده « تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى كتاب الله وسنتى » [4] ونحن نعلم يقيناً أن محمداً هو خاتم الأنبياء المبعوث للناس كافة وأن شريعته خاتمة الشرائع .

ونعلم بالضرورة أن نصوص الشرع محدودة متناهية، وحوادث الزمان غير متناهية، ولذلك قررت الشريعة مبدأ الاجتهاد، وقد أدى شيوع الاجتهاد فى كل عصر إلى نشوء الفقه الإسلامى الخصب المرن المتطور، وزادت مصادر الشريعة الإسلامية فدخل فيها القياس والإجماع كمصدرين مجمع عليهما مع

---

(١) ابن كثير – تفسير القرآن ج٢ ص ٥٨ – والصابونى – مختصر ابن كثير ج١ ص ٥٢٠ .

(٢) القرطبى – الجامع لأحكام القرآن ج٣ ص ٢١٨٧ ط دار الشعب .

(٣) الشنقيطى – أضواء البيان في تفسير القرآن ج٢ ص ١٠٤ .

(٤) أخرجه مالك فى الموطأ بلاغاً – مرسلاً – ك القدر ٤٦ ح رقم ٣ ص ٥٦٠ بلفظ : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما مسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه »، وأخرجه الحاكم وهو جزء من خطبة طويلة للنبى فى حجة الوداع .

الكتاب والسنة . وكذلك ظهرت مصادر أخرى لم يجمع عليها أهل العلم كالاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف وقول الصحابى [1] .

وقد ساعدت هذه المصادر على فهم نصوص الكتاب والسنة واستنباط الأحكام منهما، ومواجهة كل ما يَجِدّ من حوادث وقضايا، مما أعطى الشريعة الإسلامية والفقه صفة هامة هى المرونة والقابلية للتطور إلى جانب صفة الثبات المتمثلة فى خلود المصدرين الرئيسين .

ومن هنا ينبغى أن نقرر أن الشرعية الإسلامية لا تعنى غل يد البشر عن التشريع، بل إن للمجتهدين من أولى الأمر الحق فى التشريع، وهذا الحق ليس مطلقا، بل هو مقيد بقيود أهمها :

١ – ألا يخالف ما شرعوه من قوانين ولوائح شرع الله الثابت نصا أو روحا، فإذا خالف شرع الله كان تشريعهم باطلا .

٢ – أن يكون التشريع مبنيا على تحقيق مصالح المسلمين ودفع الضرر عنهم لأن من القواعد والمقاصد الأساسية فى الشرع الإسلامى دفع الضرر ورفع الحرج، وتحقيق المصالح ودرء المفاسد [2] .

٣ – ألا يعتدى ما شرعوه من قوانين أو لوائح على نص شرعى بوقفه أو تعطيله أو تغيير فى مضمونه.

وبناء على ما تقرر يكون للتشريع فى الدولة الإسلامية صورتان :

الأولى: إيجاد شرع مبتدع، وهذا لا يكون إلا لله .

الثانية : بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، وهذا ما يسمى بالتشريع ابتناء لا استقلالا [3] .

الدائرة التى يجوز فيها التشريع ابتناء :

تشمل هذه الدائرة :

١ – التشريعات واللوائح التنظيمية، وذلك لتنظيم أمور الجماعة وحمايتها وسد حاجتها. وذلك فيما

---

(١) هذه المصادر منظومة فى كتب أصول الفقه – راجع :

الشوكانى – إرشاد الفحول ن دار المعرفة .

آل تيمية – المسودة فى أصول الفقه ط المدنى .

خلاف – علم أصول الفقه ص ٢٠ : ص ٩٦ ن دار القلم ط ثامنة – د. زكريا البرى – أصول الفقه الإسلامى ص ١٣ : ص ١٧٢ ن دار النهضة العربية سنة ١٩٧٩م.

(٢) ابن القيم – اعلام الموقعين ج٣ ص ٣ وما بعدها – ن مكتبة الكليات الأزهرية .

(٣) عبد الوهاب خلاف – السلطات الثلاث فى الإسلام – نقلا عن د. الطماوى ص ٣٣٢ .

ليس فيه نص شرعى، وبما لا يخالف نصوص الشرع.

٢- التشريعات واللوائح التنفيذية، بهدف تنفيذ النصوص الشرعية على أكمل وجه، وهنا يكون الالتزام بنصوص الشرع ومقاصده .

٣- التشريعات واللوائح المستقلة، فيما لا نص فيه، وهو ما يطلق عليه حق أولى الأمر فى تقييد المباح. وهنا ينبغى ان نفرق بين ما ورد بإباحته نص شرعى، وبين ما هو خاضع للإباحة الأصلية باعتبار أن الأصل فى الأشياء الإباحة، فيجرى التقييد فيما لم يرد بإباحته نص شرعى [1].

خلاصة ما تقدم أن لولى الأمر إذا كان مجتهدا، أو المجتهد مرجعا له أن يشرع فيما لم يرد فيه نص شرعى أو حكم إجماعى، وهذا الاجتهاد قدر مشترك بين ولى الأمر المجتهد وبين سائر المجتهدين، إلا أن لولى الأمر أن يلزم الناس باجتهاده فيفرغه فى صورة تشريع عام فيكون ملزما للكافة .

والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها :

١- جمع القرآن فى مصحف واحد على عهد الصديق، وهو ما لم يفعله النبى ﷺ، وقد اقتضت المصلحة ذلك حينما استحر القتل بالقراء فى اليمامة، خشية أن يضيع القرآن بموت الحفاظ، وكذلك جمع المسلمين على مصحف واحد فى عهد عثمان، وذلك لمنع الاختلاف بين المسلمين [2].

٢- كان الصديق يرى التسوية بين المسلمين فى العطاء، وكان عمر يرى خلاف ذلك، وقد امضى الصديق اجتهاده فى مدة خلافته، وأذعن عمر لرأيه. فلما آل الأمر إليه رأى أن يعدل عن اجتهاد سلفه، وأن يلزم الناس بإجتهاده فى هذا الأمر، فكان يقول: الرجل وقدمه، والرجل وبلاؤه والرجل وسابقته [3].

٣- رأى عمر أن يمنع الناس من أكل اللحم يومين متتالين فى عام الرمادة وذلك لقلة الطعام، وحتى يسمح لأكبر عدد من المسلمين بالمشاركة فى الطعام . فكان يأتى مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع، فإذا رأى رجلا اشترى اللحم يومين متتابعين ضربه بالدرة، وقال له : « ألا طويت بطنك يومين » [4].

إن تناول اللحم أمر مباح، ولكن عمر عمد إلى هذا المباح فقيده وذلك لمصلحة المسلمين.

---

(١) د. على جريشة – أصول الشرعية الاسلامية ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) البخارى – ك فضائل القرآن – ب جمع القرآن ح رقم ٤٩٨٦ : ٤٩٨٩ .

(٣) ابن سعد – الطبعات الكبرى ج٣ القسم الأول ص ٢١٣ وما بعدها .

(٤) ابن الجوزى – تاريخ عمر بن الخطاب ص ٧٣، د. سلام مدكور – نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٣٣٦. وما بعدها، وقد أشار سيادته إلى أغلب هذه الأمثلة .

٤- اختلف الفقهاء من الصحابة والتابعين فى بيع أمهات الأولاد فكانوا بين مبيح لهذا البيع وبين مانع له، فلما كانت خلافة عمر حرم عليهم هذا البيع. فلما كانت خلافة على بن أبى طالب - وكان يرى جواز هذا البيع - أراد أن يعيد الأمر إلى ما كان عليه فقال له قاضية عبيدة السلمانى : رأيك مع عمر فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فى الفتنة، فعدل عما ارتآه (١).

٥- لقد أباح الإسلام للمسلم الزواج بالكتابية ﴿ **اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم** ﴾ [سورة المائدة آية رقم ٥] .

والعلماء يرون أن الزواج بالكتابية مع أنه مباح، إلا أنه خلاف الأولى، فالأولى بالمسلم أن يتزوج بمسلمة (٢).

ويروى أن عمر حظر على كبار الصحابة الزواج بالكتابيات، وذلك خشية منه أن يُعرض المسلمون عن الزواج بالمسلمات، وكفى بذلك فتنة لهن (٣).

٦- كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب، إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم (٤).

قال ابن القيم: رأى عمر إلزامهم بالثلاث عقوبة لهم لما علموا أنه حرام وتتابعوا فيه ولا ريب أن هذا

---

(١) قول عبيدة لعلى أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح فى المصنف ج١١ ص ٣٢٩ رقم ٢٠٦٧٧ - والخلاف فى هذه المسألة معروف يرجع إليه فى داووين السنة وكتب الفقهاء، وقد صنف الحافظ ابن كثير فى هذه المسألة كتابا قاله الصنعانى - سبل السلام شرح بلوغ المرام ج ٢ ص ٨٠١ وما بعدها .

(٢) د. زكى الدين شعبان - الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية ن دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ص ١٧٤ .

(٣) روى الجصاص فى تفسيره أن حذيفة بن اليمان تزوج بيهودية، فكتب إليه عمر: أن خل سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أحرام هى؟ فكتب إليه عمر لا - ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن ج٢ ص ٣٩٧، وروى الإمام محمد هذا الأثر فى كتابه الآثار ص ٧٥ على الوجه الآتى: أن حذيفة تزوج بيهودية بالمدائن، فكتب إليه عمر أن خل سبيلها فكتب إليه أحرام يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: أعزم عليك ألا تضع كتابى هذا حتى تخلى سبيلها، فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين .

د. زكى الدين شعبان - المرجع السابق ص ١٧٥، د. سلام مذكور - السابق ص ٣٤٨ .

(٤) مسلم - ك الطلاق - ب طلاق الثلاث ح رقم ١٤٧٢ وقد رد جمهور أهل العلم هذا الحديث فأعله بعضهم بالشذوذ، وحمله آخرون على المطلقة ثلاثا قبل الدخول، وجمهور العلماء على وقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثا، لم يخالف فى ذلك الا قلة من العلماء مثل ابن تيمية وابن القيم .

سائغ للأئمة أن يلزموا الناس بما ضيقوا على أنفسهم ولم يقبلوا فيه رخصة الله عز وجل (١) .

٧- أراد المنصور جمع الناس على رأى فقهى واحد، نبذا للخلاف، وطلب من الإمام مالك أن يضع له فقها يقصد فيه إلى أواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والأصحاب، متجنبا شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وشوارد ابن مسعود، وأن يدون من ذلك كتبا، وقال له: لنحمل الناس على عملك وكتبك ونبثها فى الأمصار ونعهد إليهم ألا يخالفوها، ولكن مالك تورع عن أن يلزم الناس برأيه فى كل مكان فيشق عليهم وقد أَلِفَ كل منهم فقها معينا واعتادوا عليه (٢).

ولم ينكر مالك على المنصور ذلك، وصار ذلك أصلا معمولا به فى وضع القوانين المستمدة من الشرع، وإلزام الناس بما رأه واضعوا القانون (٣).

خصائص الشرعية الإسلامية :

تتميز الشرعية الإسلامية بخصائص عديدة ولكن هذه الخصائص جميعها ترجع أساسا إلى واحدة منها، وهى كون هذه الشرعية شرعية ربانية، ومن ثم وجب الحديث عنها بشئ من التفصيل ثم نشير إلى ما عداها من خصائص .

الربانية : شريعة الإسلام شريعة ربانية، من حيث مصدرها، ومن حيث غايتها ووجهتها .

أما من حديث المصدر فشريعة الإسلام شريعة ربانية خالصة لأن مصدرها هو وحى السماء. فلم يأت هذا المنهج نتيجة لإرادة فرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو حتى جمهور الشعب، وإنما جاء نتيجة لإرادة الله تعالى، والرسول ﷺ إنما هو مبلغ عن ربه ليس له من الأمر شئ.

وهنا تتجلى ميزة الشرعية الإسلامية بين الشرعيات، فمصدرها كلمات الله تعالى غير مبدلة ولا محرفة ولا مختلطة بأوهام وأغلاط وانحرفات البشر. أما الشرعيات الأخرى فلا تعدو أن تكون من حيث مصدرها نوعا من أنواع ثلاثة :

---

(١) ابن القيم – زاد المعاد جـ٥ ص ٢٧٠ .

(٢) جاء فى سبب وضع الموطأ روايتان، إحداهما أنه تم بإشارة من الخليفة المهدى، والثانية أنه تم بإشارة من الخليفة المنصور .
الطبرى – ذيل الذيل ص ١٠٧.
ومقدمة الموطأ – ترجمة مالك للدكتور محمد كامل حسين ص ٢٧ – ن دار الشعب .

(٣) من هذا المنطلق أخذ قانون الأحوال الشخصية رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ برأى من قال بأن الطلاق بلفظ الثلاث يقع واحدة كابن تيمية وابن القيم. وأخذ قانون الوصية برأى ابن حزم فى مسألة الوصية الواجبة .

- فهى إما نظام بشرى محض، نتاج تفكير عقلى فلسفى لفرد من الأفراد، أو لمجموعة من الناس، كالماركسية والرأسمالية وغيرهما .

- وإما نظام دينى شابه التحريف، فأدخل فيه ما ليس منه، واختلط بأوهام البشر كاليهودية والنصرانية.

- وإما نظام دينى لا يعرف حقيقة مصدره كديانات الهند المتعددة [١].

ومنهج الإسلام يعلو على كل هذه المناهج، فهو المنهج الذى صانه الله عن كل تحريف، وهو المنهج الذى يضئ بنور من الله، ويرمى إلى صلاح الدنيا والأخرة.

وقد قرر العلامة ابن خلدون ذلك فى مقدمته، فبين أن الاجتماع البشرى والملك يستوجب وجود قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسية دينية نافعة فى الحياة الدنيا والآخرة. ثم يقرر : أن ما كان منها بمقتضى القهر والتغلب وإعمال القوة العصبية فهو جور وعدوان مذموم، وما كان منها بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم .

وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم، من ملك أو غيره، قال ﷺ: « إنما هى أعمالكم ترد عليكم» ، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا » ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء [٢].

النتائج المترتبة على ربانية المصدر :

يترتب على ربانية المصدر نتائج عدة تدور كلها حول كمال الله تعالى صاحب هذا المنهج، أما المناهج

---

(١) د. يوسف القرضاوى - الخصائص العامة للاسلام ص ٣٤ - ٣٥ ط ثانية سنة ١٩٨١ ن مكتبة وهبة، ويستطيع الانسان أن يقول: ان التصور الإسلامي هو التصور الوحيد الباقى بأصله الربانى وحقيقته الربانية، فالتصورات الاعتقادية التى جاءت بها الديانات قبله قد دخلها التحريف، وقد أضيفت إلى أصول الكتب المنزلة شروح وتصورات وتأويلات وزيادات ومعلومات بشرية أدمجت فى صلبها فبدلت طبيعتها الربانية، وبقى الإسلام وحده محفوظ الأصل، لم يشب نبعه الأصيل كدر، ولم يلبس فيه الحق بالباطل، وصدق وعد الله « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » الحجر ٩ ، سيد قطب - خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ص ٥١ ن دار الشروق .

(٢) مقدمة ابن خلدون - الفصل الخامس والعشرون - ص ١٩٠ - ط دار القلم بيروت .

الأخرى فيلازمها نقص البشر وعجزهم وقصورهم. ومن هذه النتائج .

١- العصمة من التناقض والتطرف والاختلاف، [١] فالبشر يختلفون من عصر لأخر ومن بيئة لأخرى، لذا كان الاجتهاد في المسألة الواحدة يتغير بتغير الزمان والمكان. ولا شك أن ما نلمسه فى كل أنظمة البشر من إفراط أو تفريط هو نتيجة هذا الاختلاف، بل هو نتيجة العجز والقصور البشرى، إذ أن تفكير الإنسان فى وضع منهاج أو مذهب غالبا ما يكون نتيجة لرد فعل معين، وانعكاسا لأوضاع وأحوال بيئية تؤثر فى تصوره للأشياء وحكمه على الأمور شاء أم لم يشأ، ولهذا نرى التطرف الواضح والتناقض البين فى موقف الأنظمة البشرية من الروحية والمادية، والفردية والجماعية، فتلك الأنظمة لا تخلو من إفراط أو تفريط .

٢- البراءة من التحيز والهوى[٢] ، فإن من ثمرات المنهج الربانى اشتماله على العدل المطلق، وبراءته من الجور والتحيز، وهذا الجور والتحيز لا يسلم منه بشر على الإطلاق، فلا وجود لبشر معصوم من التأثر بالأهواء والنزعات سواء كانت شخصية أم طبقية أم حزبية أم قومية .. إلخ . أما المنهج الربانى الذى شرعه رب العالمين المنزه عن النزعات والأهواء فهو المنهج الحق الذى يقيم القسط بين الناس .

٣- الاحترام وسهولة الانقياد، فالربانية تضفى على المنهج احتراما وقدسية لا يمكن أن يظفر بهما أى نظام بشرى مهما بلغت درجة الوعى والرقى عند المخاطبين بهذا النظام البشرى.

ومنشأ هذا الاحترام والتقديس إيمان المكلفين بربوبية الله عز وجل وإفراده وحده بالعبادة، وأنه المنزه عن كل نقص، المستوجب لكل كمال والإيمان بأن هذه الحياة الدنيا وسيلة لرضاء الله عز وجل وليست غاية فى ذاتها، والإيمان بأن المنهج الربانى هو المتضمن لصلاح العباد فى الحياة الدنيا وفى الآخرة.

ويتبع هذا الإيمان وهذا الاحترام والتقديس رضاء المكلف بكل تعاليم هذا المنهج وتقبله بنفس راضية، والمسارعة إلى تنفيذ هذا المنهج – بلا روغان – والسمع والطاعة فى كل ما يأمر به أو ينهى عنه.

ولنضرب لذلك مثالا: لما أنزل الله تبارك وتعالى الأيات التى تحرم الخمر تحريما نهائيا، وسمعها الصحابة رضى الله عنهم وكان بعضهم فى مجلس شراب قد رفع الكأس إلى فمه، ألقى بالكأس من على فيه قائلا: انتهينا يا ربنا. وقام كل منهم فأراق ما عنده من مخزون الخمر فى الطرقات، وكان بعضهم قد جاء من سفره متاجرا وقد احتمل معه الكثير من الخمور للشرب والبيع فلما علم تحريمها

(١ ، ٢) د. يوسف القرضاوى – الخصائص العامة للإسلام ص ٤٤ وما بعدها .

قال: أفلا أبيعها؟ فلما علم أن ثمنها حرام قام فأراقها [١].

وتستطيع أن تقارن بين ما ذكرنا وبين ما حدث فى الولايات المتحدة الامريكية حين رأى عقلاء الأمة وساستها ما تسببه الخمر من أضرار ومفاسد فقرروا تحريمها بقانون، ولكن هذا القانون لم يوضع موضع التنفيذ من الذين وضعوه ولا من غيرهم، وتفنن الجميع فى التحايل على هذا القانون، حتى وجد عقلاء الأمة وساستها أن القانون لم يثمر عن شيء، وأن الأفضل لهم إلغاء هذا القانون وإباحة الخمور مرة أخرى على الرغم من مفاسدها، وهذا التصرف من المشرع الوضعى ينم عن تناقض غريب وقصور شديد[٢].

٤- التحرر من عبودية الإنسان للإنسان، ولا ريب أن الإنسان بطبعه يأنف من الأنقياد لمثله، ولكنه اذا اعتاد هذا الانقياد على حساب حريته فإنه ربما فقد ذاتيته وصار تابعا لغيره تبعية هى أقرب إلى العبادة وهى تبعية مذمومة بلا ريب يفقد معها الانسان أنسانيته [٣].

الإنسانية :

إذا كانت الشرعية الإسلامية ربانية من حيث المصدر والوجهة والغاية، فإنها أيضا شرعية إنسانية، فهى تخاطب الإنسان وتكرم الإنسان وتوائم وتلائم بين الجانب الروحى وبين الجانب المادى الغريزى فى الإنسان.

وإذا كان المصدر ربانيا، فإن الإنسان هو الذى يتفهم هذا المصدر. وهو الذى يستنبط منه كما سبق أن بينا حين تحدثنا عن الاجتهاد، وهو ما أسميناه بالتشريع ابتناء لا ابتداء .

وإذا كانت هناك بعض المذاهب والفلسفات التى تهتم بالإنسان، إلا أنها جميعا لا تبلغ فى ذلك مبلغ الإسلام، فهى لا تعرف الإنسان معرفة كاملة، بل دائما ما تنظر إليه من جهة معينة ومن جانب واحد، مغفلة فى نظرتها باقى الجوانب والزوايا فى حياة الإنسان.

وبنظرة سريعة على المذاهب والفلسفات والنحل التى ما زالت قائمة نجد أن منها ما ينظر إلى الجانب

---

(١) أنظر مختصر تفسير ابن كثير للصابونى المجلد الأول ص ٥٤٦ تفسير الأية رقم ٩٠ من سورة المائدة حيث أورد قرابة ثمانية أحاديث مروية عند أحمد ومسلم وغيرهما وقد جمعت مضمون بعض هذه الأحاديث فى السياق الذى أوردته .

(٢) انظر د. يوسف القرضاوى – الخصائص العامة للاسلام ص ٤٨ .

وانظر أبو الأعلى المودودى – نظرية الإسلام السياسية ص ١٨ ، ١٩ .

(٣) انظر ما سبق أن بيناه فى الحديث عن عبودية الإنسان للإنسان وكيف جعلها الإسلام من قبيل عبادة غير الله، من قبيل عبادة الطاغوت

الروحى للإنسان غير عابئ بجانبه الحسى أو المادى، ومنها ما ينظر إلى الجانب المادى للإنسان غير عابئ بجانبه الروحى فلا يعترف بالإنسان إلا ترسا فى آله .

ومن هذه المذاهب من يعطى الإنسان الفرد من الحقوق والحريات ما يطلق له العنان بلا حدود ولا قيود، ومنها من يكبل الإنسان ويقيده ويحطم إنسانيته ويحرمه من مجرد الهمس، وفى النهاية لا نكاد نجد نظاما أومذهبا يتعامل مع الإنسان من حيث هو إنسان كما يتعامل الإسلام .

وهذا الذى أثرناه يؤدى بنا إلى الحديث عن ميزة من أهم خصائص ومميزات الشرعية الإسلامية ألا وهى الوسطية والتوازن (١) .

الوسطية :

فالوسطية سمة من سمات الشريعة الخالدة فقد تتعامل شريعة من الشرائع أو مذهب من المذاهب مع التطرف القائم بتطرف مضاد حتى تحد منه وتقضى عليه، فإذا ما تسنى لها ذلك، فلابد أن ترجع عن تطرفها العلاجى إلى الوسطية والتوازن (٢) . والشريعة الخالدة لذلك منزهة عن التطرف، فهى شريعة وسط متوازنة.

وكذلك أمة الإسلام أمة وسط، فالشريعة هى التى تصنع الأمة والأمة هى التى تقيم الشريعة، لذا كانت الأمة الوسط هى التى تقيم الشريعة الوسط ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** ﴾ [البقرة آية رقم ١٤٣] .

والوسط هو الخيار والأجود، يقال قريش أوسط العرب نسبا، وكان النبى ﷺ وسطا فى قومه أى أشرفهم نسبا، ويقول النبى ﷺ فاسألوا الله الفردوس الأعلى فهو أوسط الجنة وأعلى الجنة (٤) . وعلى هذا تكون هذه الأمة أوسط الأمم وأفضلها، وتكون شريعتها خير الشرائع وأوسطها، لأنه لما جعل الله هذه الأمة

(١) د. يوسف القرضاوى – المرجع السابق ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) ويمكن أن نضرب لذلك مثالا، فقد نهى ﷺ عن زيارة القبور سدا لذريعة الشرك لأنهم كانوا يفعلون المنكرات والموبقات التى جاء الإسلام ليحرمها عند قبور موتاهم، فلما أن استقرت العقيدة الإسلامية فى النفوس تم نسخ الحكم الأول وهو النهى عن زيارة القبور بقول النبى ﷺ (كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها فإنها تذكر الأخرة) رواه مسلم ك الجنائز ك الأضاحى، ورواه أصحاب السنن، ح ٩٧٧ –١٩٧٧ .

(٣) جزء من حديث صحيح أخرجه البخارى عن أبى هريرة ك الجهاد والسير ب ٤ ح ٢٧٩٠ .

وسطا خصها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج وأوضح المذاهب .

والوسط هو العدل ، قال ابن حجر: هومرفوع من نفس الخبر، أى تفسير الوسط بالعدل مرفوع للنبى ﷺ فى أكثر من رواية [1].

وعلى هذا تكون هذه الأمة هى أعدل الأمم، وتكون شريعتها أعدل الشرائع. قال ابن جرير: والذى أرى أن معنى الوسط فى الآية الجزء الذى بين الطرفين والمعنى أنهم وسط لتوسطهم فى الدين فلم يغلوا كغلوا النصارى، ولم يقصروا كتقصير اليهود، ولكنهم أهل وسط واعتدال [2].

والآية كما يرى ابن حجر تحتمل كل هذه التفسيرات فلا تعارض بينها [3] ولما كانت هذه الأمة هى أوسط الأمم وخصها الله بأوسط الشرائع والمناهج ومنحها بذلك أهلية الشهادة على من سواها من الأمم السابقة عليها ﴿ **هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفى هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس** ﴾ [الحج آية: ٧٨] [4].

الوضوح :

تتميز شريعة الإسلام بالوضوح التام: الوضوح فى الأصول والعقائد، والوضوح فى الشرائع، والوضوح فى الغايات والأهداف، والوضوح فى المناهج والطرق [*] وترجع سمة الوضوح أساسا إلى وضوح المصدر الذى تستقى منه أحكام الشرائع ألا وهو الكتاب والسنة، فالكتاب الكريم المنهاج الحق المبين لا خلاف عليه، ولا خلاف فيه صانه الله تبارك وتعالى عن التبديل والتغيير، ويسره وسهله للذكر ﴿ **ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر** ﴾ [القمر آية: ١٧] ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾ [الحجر آية: ٩] وسنة المصطفى صلوات ربى وسلامه عليه واضحة جلية رغم محاولات أعداء الدين تشويهها وخلطها بما ليس

---

(١) فتح البارى بشرح صحيح البخارى – ابن حجر العسقلانى ج ٨ ص ٢٢ ط السلفية .

(٢) تفسير الطبرى – محمد بن جرير الطبرى ج٣ ص ١٤٢ ط دار المعارف محققة .

(٣) ابن حجر العسقلانى – فتح البارى ج ٨ ص ٢٢ .

(٤) وراجع حديث الشهادة عند البخارى وغيره حيث تشهد هذه الأمة على أن أنبياء الله ورسله قد بلغوا رسالات ربهم وأقاموا الحجة على أممهم – فتح البارى ج ٨ ص ٢١ ، ٢٢ ، وأنظر مختصر تفسير ابن كثير للصابونى الجزء الأول ص١٣٦.

(*) يوسف القرضاوى – السابق ص ١٦٩ وما بعدها .

منها للتلبيس على الناس، ولكن الله تعالى حفظها ووفق أناس لتدوينها وتميز صحيحها من سقيمها.

وأحكام الإسلام مشاع بين الجميع، لا تقتصر معرفتها على بعض الناس دون غيرهم، فهى ليست أحكاما كهنوتية تدرس بين جدران المعابد، ويتوارثها الأبناء عن الآباء ولا يجوز لأحد غيرهم أن يطلع عليها، ولكنها أحكام واضحة جلية فى مصادر ثابتة واضحة تدعو كل من عنده قلب وعقل وفهم ليعيها ويعمل بها ويعلمها لغيره.

« خيركم من تعلم القرآن وعلمه »[(١)]، « طلب العلم فريضة على كل مسلم »[(٢)].

ولكن الناس يتفاوتون فى سعة مداركهم ومقدار أخذهم واستيعابهم لأحكام هذه الشريعة، فمنهم العلماء العاملون المجتهدون، ومنهم الحفاظ الناقلون، ومنهم المعرضون عن الحق والخير، وفى بيان ذلك يضرب النبى ﷺ المثل فيقول: « إن مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا، فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هى قيعان لا تمسك ماءا ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه فى دين الله ونفعه الله بما بعثنى به فعلم وعلّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به ».[(٣)].

وأحكام الإسلام تنقسم إلى قسمين رئيسيين[(٤)]

١- قسم يجب على كل المكلفين معرفته ولا يسع المسلم فى الظروف العادية أن يجهله، مثل أركان الإيمان والاعتقاد، وأحكام الصلاة والطهارات... إلخ.

٢- وقسم لا يجب على كل المكلفين معرفته، وإنما يجب على مجموع المكلفين أن يكون من بينهم من يعلمه، ويسمون أهل الذكر الذين قال الله فيهم ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ [النحل آية: ٤٣].

أما القسم الأول فهو فرض عين على كل مسلم مكلف، وأما القسم الثانى فهوفرض كفاية إذا قام به

---

(١) أخرجه البخارى ك فضائل القرآن ب خيركم من تعلم القرآن ح رقم ٥٠٢٧ .

(٢) رواه ابن ماجة - المقدمة ح رقم ٢٢٤ ، وصححه الألبانى وقبله النووى بمجموع طرقه .

(٣) متفق عليه من حديث أبى موسى الأشعرى ، البخارى ك العلم - فضل من علم وعلم ح رقم ٧٩، ومسلم ك الفضائل - ب مثل ما بعث النبى ﷺ من الهدى والعلم ح رقم ٢٢٨٢ .

(٤) راجع فى بيان ما يجب على المسلم معرفته - مختصر منهاج القاصدين لابن قدامة ص ١٣ ، ١٤ ، وانظر الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الظاهرى ج٥ ص ٨٩٩ وما بعدها .

البعض سقط عن الباقين، لذلك لم يأمر الله تعالى الجميع بالسفر لطلب العلم، ولكن أمرهم أن يسافر بعضهم لطلبه **﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ﴾** [التوبة آية: ١٢٢].

الثبات والمرونة :

الشريعة الإسلامية هى الشريعة الخاتمة الخالدة نسخت كل الشرائع، وبقيت ثابتة خالدة لا تنسخها شريعة أخرى حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فهى شريعة ثابتة راسخة لا تتغير ولا تتبدل.

والثبات مطلب عزيز وغال، يمنح الشريعة شرعية قوية ثابتة ويعطيها من الاحترام والتقديس الكثير، ولكنه فى ذات الوقت يصم الشريعة بالجمود أمام ما يعن من حوادث وقضايا، والجمود عيب كبير فى الشرائع التى تصاب به.

وجميع التشريعات والقوانين تسعى لحل هذه المشكلة بالتغيير والتعديل، والتغيير مطلب ملح لمواجهة الحوادث المتجددة والمتغيرة، ولكنه يصم الشريعة بعيب كبير، وهوعدم الاستقرار بما يشعر الناس بالقلق الدائم والخوف من المستقبل .

ولا شك أن التوفيق بين الثبات والمرونة أمر فى غاية الصعوبة. وهويمثل مشكلة من أكبر المشاكل التى تواجه صناع القوانين، فالثبات يستلزم الجمود والتغيير يعنى عدم الاستقرار.

ولقد استطاعت الشريعة الربانية التغلب على تلك المشكلة المعضلة فهى الشريعة الوحيدة التى استطاعت أن تجمع بين الثبات والمرونة فى آن واحد، فلقد طبقت هذه الشريعة منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمان، فإذا ما نظرت إليها وطبقتها الآن أحسست أنها وليدة العصر الذى نعيش فيه، وهذه هى المعجزة الربانية الكبرى .

ولكن كيف تغلبت الشريعة الربانية الخاتمة والخالدة على هذه المشكلة ، أعنى مشكلة الجمع بين الثبات والمرونة؟

إن شريعة الإسلام التى ختم الله بها الشرائع، قد أودع الله فيها عنصر الثبات والخلود وعنصر المرونة والتطور فى آن واحد، ويمكن أن نحدد مجالات الثبات ومجالات المرونة فى هذه الشريعة إجمالا فى عدة أمور: فالثبات يكون على الأصول والكليات، والمرونة فى الفروع والجزئيات، والثبات يكون على

الأهداف والغايات، والمرونة فى الأساليب والوسائل، الثبات على القيم الدينية وأمور العبادات، والمرونة فى الشئون الدنيوية من التعاملات والسياسات .

الثبات على المصادر الرئيسية من قرآن وسنة، والمرونة فيما عدا ذلك من مصادر فرعية متجددة كالعرف والمصلحة والقياس والاستحسان.

وعلى هذا يمكن تقسيم أحكام الشريعة الإسلامية إلى قسمين رئيسيين. قسم يمثل الثبات والجمود، وقسم يمثل المرونة والتطور، وهذا ما عبرعنه ابن القيم حيث قال: الأحكام نوعان [1]:

نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة شرعا .

والثانى يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها حسب المصلحة، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر فى المرة الرابعة، وأخبر عن تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله .. الخ. فيدخل فى القسم الأول ما ثبت بدليل قطعى كالقرآن والسنة المتواترة والإجماع ويدخل فى القسم الثانى ما ثبت بدليل ظنى كاجتهاد أو نحوه [2].

ويدخل فى القسم الأول ما كانت دلالته على معناه دلالة قطعية، ويدخل فى القسم الثانى ما كانت دلالته على معناه دلالة ظنية. [3] ويمكن أن نضرب بعض الأمثلة على ما سبق وبيناه إجمالا

---

(١) ابن قيم الجوزية – إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ج١ ص ٣٤٦ وما بعدها وقد ضرب ابن القيم أمثلة كثيرة للقسم الثانى من الأحكام، منها ما ذكرناه من تعزير شارب الخمر بالقتل فى المرة الرابعة استناداً لحديث معاوية رضى الله عنه عن النبى ﷺ: إذا شرب فاجلدوه، ثم إذا شرب فاجلدوه، ثم اذا شرب فاضربوا عنقه، ومنها ماذكرناه من تعزيز ما نع الزكاة بأحد شطر ماله لما روى عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: فى كل إبل سائمة فى كل أربعين ابنه لبون لا تفرق إبلها عن حسابها، ومن أعطاها مؤتجرا فله أجرها ومن منعها فإنا آخذوها وشطر إبله عزمة من عزمات ربنا لا يحل لأل محمد منها شئ .

ثم ذكر أمثلة أخرى، وتطرق للتعزيرات التى فعلها عمر رضى الله عنه باجتهاده ووافقه فيها أصحابه، مثل اتخاذه دارا للسجن، وضربه بالدره من يستحق الضرب الخ ص ٣٤٩ .

(٢) قطعى الثبوت من النصوص هو ما ثبت بيقين بحيث لا يتطرق إليه الشك بحال كالقرآن الكريم والسنة المتواترة، أما ظنى الثبوت فهو ما ثبت من النصوص بطريق يغلب عليه الصحة كالسنة غير المتواترة التى تفيد الظن الراجح بما احتف بها من قرائن .

(٣) قطعى الدلالة من النصوص هو ما دل بلفظه على معنى له واحد من غير أن يتطرق إليه الاحتمال أو الظن، أما ظنى الدلالة فهو ما احتمل على أكثر من معنى بلا ترجيح لأحد المعانى.

راجع كتب أصول الفقه – الحديث عن القرآن الكريم والسنة النبوية ودلالتهما، وحجية كل منهما: خلاف ص ٣٤، ص ٤٢، د. زكريا البرى ص ٢٩ ، ٤٣ .

١ – القرآن الكريم يأمر بالشورى ويحث عليها « وشاورهم فى الأمر » ويمتدح المجتمع المسلم لالتزامه بالشورى « وأمرهم شورى بينهم »، ولكن القرآن الكريم والسنة المطهرة ليس فيهما إلزام بشكل معين ولا أسلوب محدد للشورى، بل الأمر متروك فى ذلك لظروف الزمان والمكان فالأمر بالشورى ثابت لا يتغير، وطريقة الشورى وأسلوبها من المرونة بمكان بحيث تخضع لظروف الزمان والمكان .

٢ – القرآن الكريم يأمر بالعدل والقسط « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل »، و«لا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى» فأوجب الله تبارك وتعالى الالتزام بالعدل فى المجتمع المسلم، والعدل الكامل حتى مع الأعداء، ولا يسمح بأى تهاون أو تساهل فى إقرار العدل ومنع الظلم وهذه هى دائرة الثبات فلا يستطيع كائن من كان تغيير حكم الشرع فى الأمر بالتزام العدل ومنع الظلم لأنه ظلمات يوم القيام.

والنصوص لم تتقيد بشكل معين لنشر العدل، ولا لأساليب التقاضى بين الناس بل إن هذا متروك لظروف الزمان والمكان والمصلحة، وهذه هى دائرة المرونة .

والأمثلة على ذلك كثيرة فى الكتاب والسنة [1]:

وهكذا نجد أنفسنا مقيدين بالتزام أحكام الكتاب والسنة الثابته التى لا تزال قائمة ما قامت هذه الشريعة، ومع هذا التقيد نجد أن هناك مجالا واسعا فسيحا للاجتهاد والتشريع، وهذا يكون كما بينا فى دائرتين.

أولا: ما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة، وهى ما يمكن أن يطلق عليه منطقة الفراغ التشريعى، فقد ترك الشارع الحكيم هذه المنطقة قصدا لاجتهاد أولى الأمر وأهل الحل والعقد بما يحقق المصلحة العامة، وهذه المنطقة هى ما يطلق عليه بعض الفقهاء « العفو » لقول النبى ﷺ: « ما أحل الله فى كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئا وقرأ « وما كان ربك نسيا » [2] .

ثانيا: النصوص المتشابهة – ظنية الدلالة – التى تحتمل أكثر من تأويل سائغ وأكثر من فهم وأكثر من رأى وفى هذا فسحة وسعة .

ولهذا نجد كبار الفقهاء ينصون على تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، وكانوا يسيغون تغير الاجتهاد

---

(١) د. يوسف القرضاوى – الخصائص العامة للإسلام من ص ٢٠١ : ص ٢١٧ .

(٢) رواه البزار والحاكم وصححه والآيه من سورة مريم رقم ٦٤ انظر جامع العلوم والحكم حديث رقم ٣٠ .

في المسألة الواحدة من وقت لأخر، ويقول قائلهم: ذاك على ما قضينا، وهذا على ما نقضى.

وقد كان للشافعى مذهبان أحدهما القديم فى العراق، والآخر الحديث فى مصر حيث تتغير ظروف المكان.

وقد عقد ابن القيم فصلا فى تغير الفتوى بحسب ظروف الزمان والمكان قال فيه: هذا فصل عظيم النفع جدا وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التى فى أعلى رتب المصالح لا تأتى به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم وصالح العباد فى المعاش والمعاد. فهى عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل ... ثم يدلل ابن القيم على كلامه المجمل بذكر أمثلة عديدة يطول المقام جدا إن استقصيناها [١].

الشمول :

والشمول من لوازم ومتطلبات الخلود [٢]، فالشريعة الإسلامية الخالدة ما نزلت إلا لتطبق فى كل مكان وزمان، وكل من يتفهم دعوة الإسلام ووجوب نشرها وتبليغها يعلم يقينا أن الشريعة الإسلامية هى الشريعة الصالحة للتطبيق فى كل مكان، ولا شك أن سريان أحكام هذه الشريعة على معظم بلدان العالم قديما فى آسيا وافريقيا وأوربا يؤيد هذا القول، والشريعة الإسلامية الخالدة هى الشريعة الصالحة للتطبيق فى كل وقت وزمان، فهى خاتمة الشرائع، نسخت كل الشرائع، ولا تنسخها شريعة وقد سبق أن بينا ذلك من قبل .

---

(١) ابن قيم الجوزية – أعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٣ ص ٣ وما بعدها ونذكر باختصار بعض هذه الأمثلة :

١ – عدم جواز إنكار المنكر إذا كان يؤدى إلى ما هو أنكر منه .

٢– النهى عن قطع الأيدى فى الغزو، وكذلك سائر الحدود – قال ابن القيم : وأكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة راجحة .

٣– سقوط حد السرقة أيام المجاعة فى زمان عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

٤– إخراج صدقة الفطر على حسب قوت المخرجين، وعدم التقيد بالأصناف الواردة فى الحديث، وذلك للمصلحة، ومنه أخذ بعض العلماء بجواز إخراج القيمة النقدية فى زكاة الفطر .

والأمثلة كثيرة يطول حصرها فضلا عن بيانها وشرحها، والله ولى التوفيق .

(٢) سيد قطب – خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ص ١٠٩ وما بعدها، د. يوسف القرضاوى – الخصائص العامة للاسلام ص ٩٥ وما بعدها .

ولا تقتصر جوانب الشمول فى هذه الشريعة على صلاحيتها لكل زمان ومكان، بل إن للشمول جوانب أخرى منها :

أن شريعة الإسلام تشمل كافة الجوانب التى يعرض لها الإنسان فى حياته، فهى عقيدة وشريعة وأخلاق، ولا تقتصر على جانب المعاملات بين الناس فحسب، بل تشمل معاملة العبد لربه ومعاملته لنفسه ومعاملته لغيره على السواء.

وهى تشمل الإنسان فى جميع أطوار حياته، وبعد مماته، وحتى وهو جنين فى بطن أمه.

وهى تشمل جميع المكلفين، ولا يستثنى أحد أيا كان من الخضوع لأحكامها حتى الإمام الأعظم نفسه فهو أحد المكلفين، بل هو أثقل المكلفين حملا .

* * *

المبحث الثانى

كفالة الحقوق والحريات

وهذا المبدأ فرع هام لأصل عظيم وثابت هو الشرعية الاسلامية فالحقوق والحريات إنما كفلتها شريعة الإسلام. والعدل أقرته وحثت عليه الشريعة، فهذا المبدأ يستند أساسا إلى الشريعة الإسلامية، ومن ثم فلا موجب للنص على هذه الحقوق والحريات في وثائق وإعلانات، أو في مقدمات للدستاتير، خاصة وقد ظهر الخلاف الفقهى حول القيمة القانونية لإعلانات الحقوق، ومقدمات الدساتير، وأن القيمة الحقيقة لهذه الإعلانات لا ترقى بحال إلى مستوى القيمة القانونية [1].

فهذه الحقوق والحريات تستمد قيمتها القانونية من قيمة المصدر الذى تستقى منه وهو الشريعة الإسلامية، فهى تستند إلى الشرع مباشرة وتستمد قوتها من قوته، وخلودها من خلوده، وقدسيتها من قدسيته، فلا يملك أحد كائناً من كان المساس بهذه الحقوق أو النيل منها مهما أوتى من قوة إلا إذا نال من شريعة الإسلام نفسها فسلبها قوتها ونحاها عن الواقع العملى. فخرج بذلك عن نطاق المشروعية[2].

وإذا كان الفكر المعاصر قد نص على كفالة الحقوق والحريات الفردية، بل دخل إلى مرحلة تدويل

---

(١) وما زالت هذه الحقوق تنتهك فى كثير من دول العالم تحت سمع وبصر الإعلان العالمى لحقوق الانسان.... وسوف يأتى تفصيل ذلك.

(٢) وفضلا عن أن الاسلام قد أرسى دعائم حقوق الانسان منذ أربعة عشر قرنا فإن مناداة الإسلام بتلك الحقوق تمتاز على كل التشريعات الحديثة من خاصة ودولية من الوجهات الآتية:

أولاً: أن تلك الحقوق من تقرير الوحى السماوى فلا يعتريها التبديل والتغيير.

ثانياً: أن تلك الحقوق لا يقرها الإسلام من وجهة عامة نظرية كما فعل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، بل يعضدها بما في تفصيلات الشريعة مما يتعلق بالحقوق الخاصة.

ثالثاً: أن الحقوق الطبيعية للإنسان في الإسلام لها صفة الإلزام بالنسبة إلى المسلمين أيا كانوا لأنها من مقررات الدين، ولأنها تتضمن جزاءات دنيوية على من يخالفها.

راجع: د. علام محمد نيازى عميد كلية الشريعة جامعة كابول – أفغانستان بحث بعنوان: حقوق الإنسان في الإسلام، مقدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧١.

هذه الحقوق والحريات بالنص عليها في الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، والحث على كفالتها في سائر أرجاء العالم المتمدين لإقرارها، فقد بلغ الإسلام في الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه إلى الحد الذى تجاوز بها مرتبة الحقوق، عندما اعتبرها ضرورات، ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات، فالمأكل والملبس والمسكن والأمن والحرية في الفكر وفي الاعتقاد والتعبير، والعلم والتعليم والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع، والمراقبة والمحاسبة لأولياء الأمور.... الخ، كل هذه الأمور هى في نظر الإسلام ليست فقط حقوقا للإنسان من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها، ويتمسك بالحصول عليها، ويحرم صده عن طلبها، وإنما هى ضرورات واجبة لهذا الإنسان.

بل إنها واجبات عليه أيضا [1]. إنها ليست مجرد حقوق من حق الفرد أو الجماعة أن يتنازل عنها أو عن بعضها وإنما هى ضرورات إنسانية ولا سبيل إلى حياة الإنسان بدونها حياة تستحق معنى الحياة [2].

إنها ضرورات لا يقوم الدين بدون توفرها، فافتقاده هذه الضرورات يحرم الإنسان من مناط التكليف وإمكاناته [3].

لقد برزت كل هذه المعانى في البيان العالمى عن حقوق الإنسان في الإسلام في الوثيقة التى أعلنها المجلس الإسلامى الدولى للعالم متضمنة هذه الحقوق وقد جاء في تقديم هذه الوثيقة[4]:

« إن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قرارا صادرا من سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هى حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهى، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ولا يسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها ».

« نعلن نحن معشر المسلمين حملة لواء الدعوة إلى الله هذا البيان باسم الإسلام عن حقوق الإنسان مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ».

وهى بهذا الوضع حقوق أبدية لا تقبل حذفا ولا تعديلا ولا نسخا ولا تعطيلا.

---

(١) د. محمد عمارة – الإسلام وحقوق الانسان – ضرورات لا حقوق ص ١٤، ١٥.

(٢) د. محمد عمارة – المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها.

(٣) د. محمد عمارة – المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها.

(٤) البيان العالمى لحقوق الانسان في الإسلام الصادر عن المؤتمر الإسلامى العالمى – لندن – ابريل سنة ١٩٨٠م، وقد راجعنا نص هذا البيان في كتاب حقوق الانسان بين تعاليم الإسلام واعلان الامم المتحدة – للشيخ محمد الغزالى ص ٢٣١ وما بعدها.

إنها حقوق شرعها الخالق سبحانه فليس من حق بشر كائنا من كان أن يعطلها أو يعتدى عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية لا بإرادة الفرد تنازلا عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلا فيما يقيمه من مؤسسات أيا كانت طبيعتها وكيفما كانت السلطات التى تخولها.

إن إقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لإقامة مجتمع إسلامى حقيقى.

مجتمع الناس جميعا فيه سواء، لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد على أساس من أصل أو عنصر أو جنس أو لون أو لغة أو دين.

مجتمع المساواة فيه أساس التمتع بالحقوق والتكليف بالواجبات مساواة تنبع من وحدة الأصل الإنسانى المشترك ﴿ يا أيها الناس أنا خلقناكم من ذكر وأنثي ﴾ ومما أسبغه الخالق جل جلاله على الإنسان من تكريم ﴿ ولقد كرمنا بني آدم .... ﴾.

مجتمع حرية الإنسان فيه مرادفة لمعنى حياته سواء، يولد بها ويحقق ذاته في ظلها، آمنا من الكبت والقهر والإذلال والاستعباد.

مجتمع يرى في الأسرة نواة المجتمع، ويحوطها بحمايته وتكريمه، ويهيئ لها كل أسباب الاستقرار والتقدم.

مجتمع يتساوى فيه الحاكم والرعية أمام شريعة من وضع الخالق سبحانه دون امتياز أو تمييز.

مجتمع يقف فيه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام القضاء حتى في اجراءات التقاضى.

مجتمع السلطة فيه أمانة توضع في عنق الحاكم ليحقق ما رسمته الشريعة من غايات، وبالمنهج الذى وضعته لتحقيق هذه الغايات.

مجتمع تقرر فيه السياسات التى تنظم شئون الأمة وتمارس السلطات التى تطبقها وتنفذها بالشورى.

مجتمع كل فرد فيه هو ضمير مجتمعه، ومن حقه أن يقيم الدعوى - حسبة - ضد أى إنسان يرتكب جريمة في حق المجتمع، وله أن يطلب المساندة من غيره، وعلى الآخرين أن ينصروه ولا يخذلوه في قضيته العادلة.

مجتمع يرفض كل ألوان الطغيان .. ويضمن لكل فرد فيه الأمن والحرية والكرامة والعدالة بالتزام ما قررته شريعة الله للإنسان من حقوق. والعمل على تطبيقها والسهر على حراستها [1].

---

(١) البيان العالمى لحقوق الانسان فى الإسلام - المرجع السابق ص ٢٣٥ بتصرف فى ترتيب هذه البنود وإيراد بعضها وإغفال بعض. وراجع أيضا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن دول منظمة المؤتمر الاسلامى - القاهرة - أغسطس سنة ١٩٩٠م.

وإذا كانت حقوق الإنسان في الفكر الحديث قد بدأت سياسية المحتوى، مغفلة بذلك الجانبين الاجتماعي والاقتصادي، وفقا لمقتضيات المذهب الفردى الذى سارت عليه الديمقراطية التقليدية الليبرالية، مما أدى الى ظهور الفكر الاشتراكى الذى حث على كفالة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية مغفلا بذلك الحقوق والحريات السياسية، وذلك كرد فعل عنيف للتطرف بتطرف مضاد.

فإن شريعة الإسلام قد كفلت الحقوق والحريات بكامل أنواعها سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، ولم تغلب جانبا منها على حساب الجوانب الأخرى، فلم تهدر حقوق الفرد بالكلية لمصلحة الجماعة. ولم تجعل الفرد هو الأساس الوحيد مغفلة التضامن الاجتماعى، وهذا ما سنراه واضحا جليا في تفصيل هذه الحقوق والحريات.

ومما يزيد النظام الإسلامى قوة في هذا المجال تراجع الأنظمة المعاصرة بنوعيها عن تطرفها في هذا الشأن، فنجد أن الديمقراطيات الغربية قد بدأت تكفل بعض أنواع التضامن الاجتماعى للأفراد، وتنص في دساتيرها على حقوق وحريات اقتصادية واجتماعية بجانب الحريات السياسية، وبدأ الاتحاد السوفيتى في القيام ببعض الإصلاحات السياسية في مجال حقوق الإنسان (١) .

وفي هذا بيان شاف لمدى صلاحية النظام الإسلامى للحكم في كل زمان ومكان، خاصة وأن الإسلام قد قرر هذه الحقوق والحريات منذ أكثر من أربعة عشر قرنا وكان العالم يعيش في ظلام دامس قبلها، ولم يصل للأن للعمق الذى وصل إليه الإسلام فى هذا المجال، فما ذال التطرف يسيطر على الفكر الإنسانى إلى ما قررته شريعة الإسلام في هذا الجانب إلا في القرن الحالى، بل إنه لم يصل الفكر الإنسانى حتى في أرقى بلاد العالم تطورا مما أدى إلى انحدار المستوى الأخلاقى في هذه البلدان حتى أصبحت الفاحشة والرذيلة قرين الحرية.

هذا وينبغى أن نقرر أن دراستنا لهذا الموضوع – حقوق الأفراد وحرياتهم – في النظام الإسلامى دراسة مستقلة غير متأثرة بمفاهيم العصر الحديث ومواثيقه، فالإسلام دين سماوى يقوم على الأوامر والنواهى والتكاليف، وعقد المقارنات بين شريعته والتشريعات البشرية في حقوق الإنسان محل نظر(٢). ومن واجب المسلمين أن يحرصوا على قيمهم الروحية والمعنوية. وألا يأخذوا نصوص إعلان

---

(١) أدت هذه الاصلاحات إلى انهيار الشيوعية وانهيار الاتحاد السوفيتى كقوة عظمى.

(٢) راجع مقدمة هذا الباب، وانظر – حقوق الإنسان فى الإسلام – محمد خلف الله أحمد – بحث منشور مقدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧١.

الحقــوق الإنسانية في العصر الحـديث على إطلاقهـا أو يسرفـوا في تطبيقهـا في مجتمعاتهم دون قيـود وضوابط، فإن لشريعتهم مقاصد وأحكاما ووجهات نظر لا تقر في بعض جوانبها فلسفة تلك الحقــوق.

حقوق الأفراد في الإسلام:

إن أى حق مشروع للإنسـان يقـابله واجب يتعين أداؤه عليه، لأن في أداء الواجب يتعين الحق المشروع ذاته، والأمر يدور بين أخذ وعطاء ولو كان الآخذ هو نفس المعطى[(١)]، والمستقرئ لأوامر الدين ونواهيه يلحظ أن الكثير منها يتضمن التزامات أو واجبات على طرف في طيها مصالح وحقوق لطرف آخر[(٢)]. فالنهى عن قتل النفس بغير الحق يتضمن حقا لكل نفس أن تصان وأن تستمتع بمباشرة حق الحياة في أمن وسلام.

وهكذا هناك حق وهناك واجب لا ينفصل أحدهما عن الآخر في نشاط الفرد، والحق والواجب لعدم انفصالهما يكادان أن يكونا أمرين اعتباريين، إن عُبِّر بالحق وحده فينطوى التعبير على أداء واجب في الوقت نفسه، وإن عُبر بالواجب وحده فينطوى التعبير على توفير حق في اللحظة عينها[(٣)].

والقرآن الكريم يستعمل كلمة الحق فيما يجب أن يقع ويُؤَدى ويتحقق، ولأنه يجب أن يؤدى ويقع فهوحق تترتب على تحققه مصلحة.... ﴿ **وكان حقا علينا نصر المؤمنين** ﴾ [سورة الروم: آية رقم ٤٧] [(٤)].

وسوف نبدأ بالحديث عن المساواة في ظل الإسلام، ثم نتحدث عن العدالة ثم يكون الحديث عن حقوق الأفراد وحرياتهم.

أولاً: المساواة:

لقد قررت الشريعة الإسلامية المساواة بين البشر في أرقى صورها، فلم تعترف الشريعة بفروق

---

(١) د. محمد البهى – حقوق الإنسان فى القرآن – فى صلة الفرد بالجماعة – بحث مقدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٧١.

(٢) محمد خلف الله أحمد – حقوق الإنسان فى الإسلام – بحث مقدم لنفس المؤتمر.

(٣) د. محمد البهى – المرجع السابق.

(٤) وانظر الآيات التى وردت فيها لفظة الحق – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن.

مصطنعة تقوم على أساس من جنس أو لون أو لغة، فالناس جميعا سواء في أصل الخلقة.. ﴿ **يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساءا** ﴾ [سورة النساء: الآية الأولى]. فالبشر جميعا يرجعون لأصل واحد، خلقهم الله سبحانه من نفس واحدة – آدم عليه السلام– وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالا كثيرا ونساء كان بهم عمار الكون فكيف يتمايز بعضهم على بعض على أسس واهية ما أنزل الله بها من سلطان.

إن الأساس الوحيد الذى يتفاضل الناس ويتمايزون على أساسه هو اتباع أوامر خالق الكون جل وعلا واجتناب نواهيه، الذى أمر الله في صدر هذه الآية ﴿ **اتقوا ربكم** ﴾ فالتقوى هى الأساس الوحيد السليم الذى يتمايز به بنو البشر بعضهم عن بعض، ولا عبرة بما سواه من أسس واهية مصطنعة لتبرير استبداد الناس بعضهم لبعض ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ [سورة الحجرات: آية رقم ١٣].

فالحكمة من تعدد وتشعب بنى آدم شعوبا وقبائل هى أن يتعارفوا على هدى من الله، لا أن يتعالى بعضهم على بعض، ويستذل بعضهم بعضا، لذلك شنت شريعة الإسلام حملة شعواء على العنصرية بكافة أنواعها، وجعلت التقوى هى الأساس الوحيد للتفاضل عند رب العالمين سبحانه وتعالى، قال رسول الله ﷺ في خطبته المأثورة في حجة الوداع: « أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربى فضل على عجمى ولا لعجمى فضل على عربى، ولا لأحمر فضل على أبيض، ولا لأبيض فضل على أحمر إلا بالتقوى، ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد، ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب »[1].

ويربى الإسلام في الإنسان هذا المبدأ وينمية ويرعاه حتى يكون أساسا لحياة المسلمين، ويتجلى هذا

---

(١) أحمد ٤١١/٥ عن أبي نضرة – قال الهيثمي: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح – مجمع الزوائد ج٣ ص٢٦٩.

ورواه البزار بنحوه ورجاله رجال الصحيح – مجمع الزوائد ج٨ ص٨٧.

وأخرجه الترمذى – أبواب المناقب – ج٥ ص٣٩٠ ح رقم٤٠٤٩ – ٤٠٥٠ بلفظ « الناس كلهم بنو آدم وآدم خلق من التراب».

قال الترمذى حديث حسن.

فالتقوى هي وحدها نصاب التفاضل بين الناس فى الشريعة الإسلامية ولكنه تفاضل فى حدود معينة، تفاضل بين الناس عند ربهم فقط، فأكرمهم عند الله أتقاهم، وكون التقى كريما على الله لا يعطيه حقا عند الناس يزيد على ما لغيره من حقوق، فالتقوى تؤثر فى صلة الإنسان بربه أكثر مما تؤثر فى صلة الإنسان بغيره، والتفاضل الذى ينشأ عن التقوى هو تفاضل معنوى لا مادى، وخاصة وأن التقوى من أعمال القلوب الباطنة لا يعلم حقيقتها سوى الله عز وجل.

النهج واضحا في إقامة الشعائر والعبادات التى فرضها الإسلام وحث على أدائها.

ففى الصلاة يصطف الناس جميعا خلف إمامهم بلا تمايز بين فرد وفرد أو مجموعة وأخرى فالكل في موقف العبادة والضراعة والتذلل لله سواء، وفي الصوم يمتنع الجميع عن الطعام والشراب والجماع طوال اليوم بلا تفرقة بين غنى وفقير أو سوقة وأمير، وكذلك تتجلى المساواة في أروع معانيها في فريضة الحج، حيث يخلع المسلم ملابسه، ويستر جسده بثياب أشبه بأكفان الموتى من ملابس الأحياء، وترى المسلمين جميعا وقد ارتدوا هذه الثياب فلا تستطيع أن تميز بينهم، فكلهم في هذا الموقف سواء، الفقير مع الغنى، والأمير مع السوقة، حتى أن رجلا أعرابيا يجهله التاريخ يطأ بقدمه على رداء ملك الغساسنة في الطواف[1]. لأنهما يطوفان جميعا بلا تمايز ولا تفرقة.

بل إن القرآن الكريم ليأبى على سادات قريش أن يكون تميزهم على سائر المسلمين من الضعفاء والفقراء هو ثمن دخولهم في دين الله، فقد هم النبى ﷺ أن يجيبهم إلى طلبهم وأن يجعل لهم يوماً وللضعفاء يوما أخر، وذلك حرصا منه ﷺ على إسلامهم وتأليفا لقلوبهم ولو إلى حين، فيرفض القرآن الكريم هذا الأسلوب:

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ [سورة الأنعام آية رقم ٥٢].

﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ [سورة الكهف: آية رقم ٢٨] [2].

المساواة أمام القانون:

لعل من أروع صور المساواة وأبرزها في الإسلام ما جاءت به شريعته الخالدة من جعل الناس جميعا سواسية أمام قانونها، ومعاقبة كل من يخرج عليه أيا كان مركزه، وأيا كان سلطانه، فهذه التعاليم يخضع لها الجميع دون تفرقه، فإذا شذ فرد وانحرف ولو كان خليفة المسلمين وحاكمهم تناولته بالمحاكمة

راجع: عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى الجزء الأول ص ٣١٧.

(١) ستأتى هذه القصة ص ١٦٣.

(٢) وقد روى مسلم في صحيحه عن سعد بن أبي وقاص قال: كنا مع النبى ﷺ ستة نفر، فقال المشركون للنبى ﷺ، اطرد هؤلاء لا يجترئون علينا، قال: وكنت أنا وابن مسعود ورجل من هذيل وبلال ورجلان نسيت اسمهما، فوقع في نفس رسول الله ﷺ ما شاء الله أن يقع، فحدث نفسه، فأنزل الله عز وجل: « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه.. » ح رقم ٢٤١٣.
الآية مختصر تفسير ابن كثير – محمد على الصابونى – ج٢ ص٤١٦.

والمؤاخذة دون أن تعطيه حصانة تحميه من العقاب كتلك التى توردها دساتير الدول الحديثة[1]. وسوف نتناول هذه النقطة بشيء من التفصيل يناسب ما لها من أهمية في هذا المجال.

فكل المكلفين أمام الشريعة سواء، لا تمييز بينهم وإنما مساواة تامة بلا قيود ولا استثناءات، مساواة في الحقوق، مساواة في الواجبات، مساواة في الالتزامات، ولا يخرج عن نطاق الشريعة إلا غير المكلفين الذين تنظم الشريعة أمر حمايتهم ورعايتهم بدقة تامة [2].

ولقد قرر القرآن الكريم هذه المساواة التامة في كثير من آياته، وقررها النبى ﷺ في كثير من الأحاديث التى ذكرنا طرفا منها من قبل، فالناس جميعا متساوون كأسنان المشط الواحد، لا تعلو سن على سن، كأبناء الرجل الواحد والمرأة الواحدة ترشحهم وحدة أصلهم إلى المساواة في الحقوق والواجبات، دون تفرقة بينهم لأجل اللون أو النسب أو الغنى والفقر. وفي ذلك تروى السيدة عائشة رضى الله عنها أن قريشا أهمتهم المرأة المخزومية التى سرقت فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ. ومن يجترىء عليه إلا أسامة حِب رسول الله ﷺ؟ فكلم رسول الله ﷺ فقال أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فخطب فقال:

« يا أيها الناس إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد. وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها » .

وفي رواية أخرى « إنما هلك من كان قبلكم أنهم كانوا يقيمون الحد على الوضيع، ويتركون على الشريف، والذى نفسى بيده لو فاطمة فعلت ذلك لقطعت يدها » [3].

وفي هذا الحديث من الفقه الكثير، فالناس جميعا أمام القانون سواء لا فرق في ذلك بين الشريف والوضيع الضعيف. فالإسلام يحرص كل الحرص على تأكيد ذلك لأن التفرقة بين الناس في ذلك آفة كل المجتمعات، وبسببها كان هلاك الأمم السابقة وضلالها، لذا يبين النبى ﷺ أنه لا يجامل في ذلك أحدا، ولا يحق لأحد أن يشفع في مثل ذلك، ثم يقسم بالله لو أن ابنته وفلذة كبده قد فعلت ذلك لأوقع عليها العقاب مهما بلغت شدته، وأراد النبى ﷺ بضربه هذا المثل المبالغة في إثبات إقامة الحد على كل مكلف، وترك المحاباة في ذلك.

---

(١) د. عبد المنعم النمر – المساواة بين الإسلام والغرب ص ٤٥.

(٢) يراجع في ذلك أحكام الولاية على النفس والولاية على المال في كتب الفقه الإسلامى.

(٣) رواهما البخارى – كتاب الحدود – الحديث رقم ٦٧٨٧، ٦٧٨٨ – ب ١١

وفي قصة جبلة بن الأيهم الملك الغساني الذى لطم أعرابيا داس على طرف ردائه في الطواف، فشكاه الأعرابى، فقال عمر بن الخطاب لجبلة إما ترضيه وإما أن يقتص منك، واشتد ذلك على جبلة ولم يستسغه وقال: كيف وأنا ملك، وهو سوقه، فقال عمر قولته الخالدة: لقد سوى بينكما الإسلام (1).

وتسوى الشريعة الإسلامية بين الولاة والرعية أمام القانون، فلا تعطى للوالى خاصة حصانة في ذلك، بل هو كسائر الأفراد أمام القانون وقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يحذر ولاته على الأمصار من أن تأخذهم نشوة السلطة فتصدر منهم مخالفات في حق الله أو الناس وكان يخطب الناس فيقول: أيها الناس، إنى لم أبعث عمالى عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم، إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم، وليقسموا فيئكم بينكم، فمن فُعل به غير ذلك فليقم، فقام رجل فقال إن عاملك فلانا ضربنى مائة سوط. قال: فيم ضربته؟ ثم قال للرجل: قم فاقتص منه (2). وكان يقول: من ظلمة عامله بمظلمة فلا إذن له علىَّ، ليرفعها إلىَّ حتى أقصه منه، فيقول عمرو بن العاص: أرأيت إن أدب أميرٌ رجلا من رعيته أتقصه منه؟ فيقول عمر: ومالى لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه (3).

وإذا ما اقترف الوالى حدا من حدود الله تعالى، قام الخليفة بتنفيذ العقوبة عليه بنفس الظروف والملابسات التى تنفذ فيها على غيره من الناس. فلو كانت العقوبة تنفذ علنا في ميدان عام، فلا يجوز تنفييذها على الوالى في قصره أو في دار الإمارة، والتاريخ الإسلامى حافل بالكثير من السوابق في ذلك نذكر منها على سبيل المثال: أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد هم برجم المغيرة بن شعبه رضى الله عنه لاتهامه بالزنا، وهو أمير على البصرة، لولا أن نصاب الشهاد، وهو أربع شهداء، لم يكتمل (4).

---

(1) وردت هذه القصة بطولها فى كثير من المراجع القديمة والحديثة، نذكر منها: أخبار عمر بن الخطاب للطنطاويين ص٢٤٣، وانظر د. عبد المنعم النمر ص ٤٨ المرجع السابق، ود. سليمان الطماوى – عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة ص٣٣٥ – وابن كثير البداية والنهاية ج ٨ ص ٦٩ فى ترجمته لجبلة.

(٢، ٣) الطبقات الكبرى لابن سعد بسند صحيح – المجلد الثالث: سيرة عمر بن الخطاب بالقسم الأول ص٢٠١ الخاص بالبدريين من المهاجرين، وقد أورد ابن سعد رواية ثالثة شبيهة بالروايتين؛ هذا وقد أورد الطبرى هذه الآثار فى تاريخه من طريق ابن سعد – تاريخ الرسل والملوك – ابن جرير الطبرى المجلد الرابع ص ٢٠٣، ٢٠٤.

وقد كان عمر يأخذ ولاته بالحساب الشديد فى معاملاتهم مع الناس، بل وكان يقاسمهم أموالهم إذا ربت أثناء مدة ولايتهم، فعن عبد الله بن عمر رضى الله عنه أن عمر أمر عماله فكتبوا أموالهم، منهم سعد بن أبى وقاص، فشاطرهم عمر فى أموالهم فأخذ نصفا وأعطاهم نصفا.

والسيوطى فى تاريخ الخلفاء عن ابن سعد أيضا ص ١٣٢.

(٤) تاريخ الطبرى – ج ٤ ص٦٩: ٧٢

وقام عثمان بن عفان رضى الله عنه باقامة حد الشرب على واليه على الكوفة الوليد بن عقبة الذى هو في ذات الوقت أخو عثمان لأمه ولم تشفع له قرابته للخليفة ولا كونه واليا على أحد الأمصار (١).

والخليفة مثله مثل أى فرد من أفراد المسلمين أمام شريعة الله، ليس له أدنى تمييز، وليس له أية قداسة في مواجهة أحكام القانون، وفقهاء الشريعة الإسلامية وإن كانوا يشترطون في الإمام شروطا لا تتوفر في كل شخص، إلا أنهم يسوونه بجمهور الناس أمام الشريعة ولا يميزونه عنهم في شئ.

وقد اتفق الفقهاء على أن الخليفة ليس بمأمن من القصاص إذا صدر منه جريمة في حق إنسان، فلصاحب الحق أن يستوفي العقوبة من الإمام مستعينا في ذلك بالقضاء وبالجماعة، فإذا لم يمكن من ذلك أجاز له بعض الفقهاء أن يستوفي حقه من غير طريق القضاء.

وإذا اقترف الخليفة حدا من الحدود الشرعية ، وجب إقامة الحد عليه عند جمهور الفقهاء باستثناء أبو حنيفة الذى قرر عدم إقامة الحد عليه لأنه هو المكلف بإقامة الحدود، ومن المتعذر أن يقيم الحد على نفسه، ولا يعنى هذا أنه معفي من العقاب، ولكن يتعذر إقامة العقوبة عليه، إذ أنه صاحب الولاية على غيره، وليس لغيره ولاية عليه حتى يقيم عليه العقوبة (٢).

أما إذا ولى الإمام نائبا عنه أو قاضيا للحكم في كل الجرائم، كان من حق النائب أو القاضى أن يأخذ الإمام الذى ليس فوقه إمام بكل جريمة، وعلى هذا لو تُرك للمحاكم تطبيق الشريعة عملا بنظام فصل السلطات، كان للمحاكم أن تحكم على الإمام الأعظم في مثل هذه الجرائم (٣).

ولم يكتف الفقهاء بتقرير عقوبة الإمام على ما يرتكبه من جرائم، بل بحثوا فيما إذا كان ينعزل بارتكابه الجرائم – الفسق – على التفصيل الذى سنبينه في موضعه إن شاء الله تعالى.

لقد أدرك المسلمون الأوائل هذا جيدا، فمع تقديرهم واحترامهم للخليفة الذى يقوم فيهم مقام رسول الله ﷺ، ومع طاعتهم المطلقة له فيما يوافق الشرع، ما كانوا يضعون الخليفة فوق نصوص القانون، وما كانوا يرونه متميزا عنهم في الخضوع لأحكام القانون، فالخطاب في الشرع الإسلامى للجميع، وعلى الجميع أن يُذعنوا له، وعلى كل من خالف أحكام الشريعة في قليل أو كثير عاقبة فعله.

---

(١) تاريخ الطبرى ج٤ ص ٢٧٦ – البخارى ك فضائل الصحابة ح ٣٦٩٦ – مسلم ك الحدود ح١٧٠٧.

(٢) انظر تفصيل ذلك – التشريع الجنائى الإسلامى – عبد القادر عودة ص ٣٢٠ وما بعدها ج١– د. صلاح الدين دبوس – الخليفة توليته وعزله ص١٥ وما بعدها.

(٣) عبد القادر عوده – المرجع السابق ج١ ص٣٢٣.

وليس في الشرع الإسلامى نصوص خاصة للخليفة أو الولاة تحدد كيفية خضوعهم للقانون، وطريقة عقابهم إن هم أساءوا بل هم في ذلك كغيرهم من الناس (١).

والأمثلة على ذلك كثيرة، ففى خطبة الصديق حين ولى الخلافة « أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم » تقرير لهذه المساواة التامة، وقد كان الفاروق إذا ضرب أحد الرعية تأديبا له وتعزيرا ثم تبين أنه مخطئ في ذلك، طلب منه أن يضربه ويقتص منه (٢).

ورسول الله ﷺ، الحاكم الأول لدولة الإسلام، والقدوة لمن جاء بعده، كان يخضع لشرع الله كغيره من المسلمين، فلم يكن يتميز عن غيره إلا بالوحى، وببعض الخصائص التى هى إلى التكليف أقرب منها إلى التشريف، لذلك كان ﷺ يعطى القود من نفسه كما في الرواية التى ذكرناها عن عمر رضى الله عنه، ويروى ابن المسيب أن النبى ﷺ أقاد من نفسه، وأقاد أبو بكر من نفسه، وأقاد عمر من نفسه (٣).

ولم يكن ﷺ يدعى لنفسه قداسة ولا امتيازا على سائر الناس، والقرآن الكريم يقرر في حقه ﴿ **إنما أنا بشر مثلكم يوحي إلي** ﴾ [سورة الكهف، الآية رقم ١١٠].

ودخل عليه أعرابى فأخذته هيبة، فقال ﷺ: هون عليك، فإنما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد في مكة(٤).

ويخطب رسول الله ﷺ المسلمين في أخر خطبة قبل أن يلحق بالرفيق الأعلى قائلا: « أيها الناس

---

(١) تنظم معظم الدساتير كيفية خضوع الحكام للقانون وطرق محاكمتهم عن بعض الجرائم وهى جرائم قليلة جدا، وهناك من الدساتير المعاصرة من تجعل الحاكم شخصا فوق القانون كالدساتير الملكيه التى تنص على أن الملك لا يخطئ وأن ذاته مصونه لا يمكن أن تُمس وسوف يأتى الحديث عن ذلك تفصيلا في موضعه.

(٢) ابن سعد – الطبقات الكبرى وفيه أكثر من قصة ويروى أن عمر بن الخطاب قال للناس يوما: ما قولكم لو أن أمير المؤمنين شاهد أمرأة على معصية؟ يعنى أتكفى شهادته في إقامة الحد عليها.

فقال له على بن أبى طالب: يأتى بأربعة شهداء أو يجلد حد القذف شأنه في ذلك شأن سائر المسلمين.

راجع حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام واعلان الأمم المتحدة الشيخ محمد الغزالى ص ٢٥.

وقد أورد الإمام البغوى في شرح السنة ج١٠ ص١٠٦ نفس هذه الرواية بلفظ آخر مشابه.

قال عكرمة: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: لو رأيت رجلا على حد زنا أو سرقة وأنت أمير؟ فقال عبد الرحمن: شهادتك شهادة رجل من المسلمين قال عمر: صدقت.

(٣) الطبقات الكبرى ج١ ص٩٧.

(٤) ابن سعد – الطبقات ج١ قسم ١ ص٤ باسناد رجاله ثقات

وكنت جلدت له ظهرا فهذا ظهرى فليستقد منه، ومن كنت أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضى فليستقد، ولا يقولن قائل أخاف الشحناء من قبل رسول الله، ألا وإن الشحناء ليست من شأني ولا من خلقى وإن أحبكم إلى من أخذ حقا ان كان له على أو حللنى فلقيت الله عز وجل وليس لأحد عندى مظلمة [١].

فإذا كان هذا هو وضع رسول الله ﷺ فهل يجرؤ أحد أن يدعى لنفسه مركزا قانونيا متميزا عن الآخرين في شريعة الإسلام مهما بلغت سلطته؟

والإجابة على هذا السؤال واضحة جلية، نستقرؤها من الكثير من النصوص الشرعية، ونلمسها في تصرفات الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده، وأى خروج على هذا النهج من جانب الحكام في دولة الإسلام هو ولا شك عدوان على شريعة الإسلام (خروج على الشرعية الإسلامية).

المساواة إمام القضاء:

وهذا مظهر أخر من أرقى مظاهر المساواة التى لم تعرفها كثير من التشريعات حتى اليوم، فجميع المواطنين في الدولة الإسلامية أما القضاء سواء، من جهة المرافعة وقواعد الإثبات وتطبيق النصوص وتنفيذ الأحكام ووجوب تحرى العدالة بين الخصوم [٢].

وقد جرى العمل في الشريعة على محاكمة الخلفاء والملوك والولاة أمام القضاء العادى وبالطريق العادى [٣].

فهذا أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه يفقد درعا له في مسيره لصفين ثم يجدها بعد ذلك في يد يهودى. فقال لليهودى: الدرع درعى ولم أبع ولم أهب، فقال اليهودى: درعى وفي يدى، فقال علىّ: نصير إلى القاضى شريح، فقال شريح: قل يا أمير المؤمنين، فقال علىّ: نعم هذا الدرع التى في يد هذا اليهودى درعى لم أبع ولم أهب، فقال شريح: ما قولك يا يهودى؟ فقال: درعى وفي يدى،

(١) ابن كثير – البداية والنهاية ج٥ ص٢٣١ وعزاه للبيهقى وقال: في إسناده ومتنه غرابة شديدة. وابن سعد – الطبقات ج٢ قسم٢ ص٥٤، وفي إسناده رجل لم يسم.، والهيثمى – مجمع الزوائد ج٩ ص٢٩ وقال: رواه الطبرانى في الكبير والأوسط، وأبو يعلى بنحوه، وفي إسناد أبى يعلى عطاء بن مسلم، وثقة ابن حبان وغيره وضعفه جماعة، وبقية رجال أبى يعلى ثقات.
انظر تعليق الأستاذ الدكتور عبد المنعم النمر على هذا النص – المسألة بين الإسلام والغرب ص٥٨ وما بعدها.

(٢) د. عبد الكريم زيدان – حقوق الأفراد في دار الإسلام – بحث منشور مع عدة بحوث فقهية للمؤلف بعنوان فقهية ص١١٩.

(٣) عبد القادر عودة – التشريع الجنائى الإسلامى ج١ ص٣١٩.

فقال شريح لعلى: ألك بينة يا أمير المؤمنين؟ قال علىّ: نعم قُنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعى، فقال شريح: شهادة الابن لا تجوز للأب، فقال علىّ: رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته[1] فقال اليهودى: أمير المؤمنين قدمنى إلى قاضيه، وقاضيه قضى عليه، أشهد أن هذا هو الحق: وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله، وأن الدرع درعك يا أمير المؤمنين [2].

فانظر كيف تحاكم أمير المؤمنين، الخليفة الأعظم إلى القاضى العادى مدعيا على رجل من أهل الذمة، ولم يلجأ علىّ رضى الله عنه إلى ما يسمى بحالة الضرورة وقوانين الطوارئ، والظروف تهيئ له ذلك، وقد كان في زمن فتنة وحرب أهلية، وانظر كيف سوى القاضى بين الخليفة وغيره أمام نظام المرافعة وقواعد الإثبات، وكيف رد شهادة رجل من أهل الجنة يقينا لأنه لا تجوز شهادة الابن لأبيه، وأنظر أثر ذلك كله على هذا اليهودى فكان مدعاة لإسلامه.

وبلغ حرص الإسلام في المساواة بين الخصوم أمام القضاء إلى حد مساواتهم في إقبال القاضى عليهم ونظره إليهم، وقد جاء في خطاب عمر بن الخطاب إلى قاضيه أبى موسى الأشعرى: (وآس الناس في مجلسك وفي وجهك وفي قضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك)[3].

ولا شك أن مساواة الحاكم – القاضى – بين خصومه في مثل هذه الأمور هى عنوان العدل في الحكومة، لأنه متى خص أحد الخصمين بالدخول عليه أو القيام له أو بصدر المجلس والإقبال عليه والبشاشة له والنظر إليه كان عنوان حيفه وظلمه، ولأن في تخصيص أحد الخصمين بمجلس أو إقبال أو إكرام مفسدتين: إحداهما: طمعه في ان تكون الحكومة له فيقوى قلبه، وجنانه، والثانية: أن الآخر ييأس من عدله، ويضعف قلبه وتنكسر حجته [4].

ويروى أن المنصور قدم المدينة ومحمد بن عمران الطلحى على قضائه، فاستعدى الجمالون على المنصور في شئ، فأمر القاضى كاتبه أن يكتب إليه بالحضور فقال المنصور للناس: إنى قد دعيت إلى

---

(١) يشير إلى قول النبى ﷺ (الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة) وأحاديث أخرى.

(٢) ذكر السيوطى فى تاريخ الخلفاء ص ١٧٢ هذه الرواية بطولها وعزاها إلى الدراج في جزئه المشهور بسند مجهول عن ميسرة عن شريح القاضى، وهى في البداية والنهاية لابن كثير ج٨ ص٥ وفيها أن الرجل كان نصرانيا.

(٣)ابن قيم الجوزية – أعلام الموقعين عن رب العالمين ج١ ص٨٥، ٨٦ وقد صنف هذا الكتاب في شرح نص خطاب عمر، ونص الخطاب أخرجه الدارقطنى في سننه ك الأقضية والبيهقى في المعرفة نص على ذلك الزيلعى في نصب الراية ج٤ ص٨١ و٨٢.

(٤) ابن القيم – المرجع السابق – ج١ ص٨٩.

مجلس الحكم فلا يقومن معى أحد ثم جاء هو ووزيره فلم يقم له القاضى، بل حل رداءه واحتبى به، ثم دعا بالخصوم فادّعوا، فقضى لهم على الخليفة المنصور، فلما فرغ قال له الخليفة جزاك الله عن دينك أحسن الجزاء، ووصله (١).

ويروى أن المامون وهو خليفة المسلمين اختصم مع رجل بين يدى يحى بن أكثم قاضى بغداد، فدخل المأمون إلى مجلس القضاء وخلفه خادم يحمل له طنفسة ليجلس عليها، فقال له القاضى: يا أمير المؤمنين لا تأخذ على صاحبك شرف المجلس دونه، فاستحيا المأمون ودعا للرجل بطنفسة أخرى (٢).

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أمير المدينة بمثل كتاب عمر بن الخطاب لأبى موسى الاشعرى(٣).

المساواة بين المسلم والذمي:

الأصل في الشريعة الإسلامية المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من مواطنى الدولة الإسلامية، فالذميين كالمسلمين سواء بسواء، والقاعدة الفقهية أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وقد روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قوله: (إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا) (٤).

ولا يستثنى من قاعدة المساواة بين المسلمين والذميين إلا ما كان متعلقا بأمر العقيدة والعبادة، وذلك لأن مساواة الذميين بالمسلمين في هذه الحالة تؤدى إلى ظلمهم، وإلى حملهم على ما يخالف عقيدتهم، وإلى الخروج عن المبدأ القاضى بتركهم وما يدينون.

وعلى هذا تفرق الشريعة بين المسلم والذمى في الجرائم القائمة على أساس دينى محض كشرب

---

(١) السيوطى – تاريخ الخلفاء ص٢٤٨ وقد ذكر هذا الخبر بطوله وعزاه إلى ابن عساكر باسناده.

(٢) ذكر هذا الخبر عبد القادر عودة في كتابه التشريع الجنائى الإسلامى ج١ ص٣٢٠ وذكره د. عبد المنعم النمر في كتابه المساواة بين الإسلام والغرب ص٧٨ ولم أعثر عليه فيما تيسر لى من مصادر.

(٣) ابن سعد – الطبقات الكبرى – المجلد الخامس ص٢٥٢، ٢٥٣ ومما جاء في خطاب عمر بن عبد العزيز.

(وإياك والجلوس في بيتك، اخرج إلى الناس فأس بينهم في المجلس والمنظر، ولا يكن أحد من الناس آثر عندك من أحد، ولا تقولن هؤلاء من أهل بيت أمير المؤمنين، فإن أهل بيت أمير المؤمنين وغيرهم عندى اليوم سواء، بل أنا أحرى أن أظن بأهل بيت أمير المؤمنين أنهم يقهرون من نازعهم، وإن أشكل عليك شئ فاكتب إلىّ فيه).

(٤) د. عبد الكريم زيدان – مجموعة بحوث فقهية – بحث بعنوان الشريعة الإسلامية والقانون الدولى العام ص٦٧ والحديث أخرجه الدارقطنى في سننه ج٢ ص٣٥٠.

الخمر، اكل الخنزير، فالتحريم فيها مقصور على المسلمين فقط، فلا يعاقب الذمى على شرب الخمر، ولكنه يعاقب في حالة خروجه على النظام العام وخدشه للحياء العام والآداب العامة إذا ما أظهر الشرب والسكر وجهر به.

ويترتب على ذلك أن الخمر والخنزير مال متقوم معترف به إذا كان للذمى ومن اعتدى عليه ملزم بالضمان، ولا يعد كذلك إذا كان للمسلم (١).

وتقضى أمور أهل الذمة الشخصية بحسب قانونهم الشخصى، إلا إذا طلب المتقاضون اللجوء الى القضاء العادى فتطبق عليهم قواعد الشريعة الإسلامية في هذه الحالة. وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصرى مستفتيا (مابال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من نكاح المحارم واقتناء الخمور والخنازير؟ فأجابه الحسن: (إنما بذلوا الجزية ليتركوا وما يعتقدون، وإنما أنت متبع ولا مبتدع والسلام) (٢).

ويتم إعفاء الذميين من التكليف بالخدمة العسكرية، لأن الجهاد فريضة دينية إسلامية (٣)، ويؤخذ من الذميين جزية – ضريبة – في مقابل تمتعهم بالحماية والأمن في دولة الإسلام.

والمسلمون والذميون أمام وظائف الدولة سواء إلا ما كان منها ذا جانب دينى كمنصب الخلافة ووزارة التفويض والقضاء والولاية على الأقاليم بالنسبة للمسلمين، وكمنصب القضاء فيما يختص بالذميين وكذلك لا يملك الذمى حق الانتخاب بالنسبة لهذه الوظائف ذات الطابع الدينى، وخاصة منصب الخليفة الذى هو نيابة عن الرسول في إقامة الدين وسياسة الدنيا به، فلا يعقل أن يكون لغير المسلم تأثير في مثل هذا المنصب الإسلامى الكبير، وما عدا ذلك من الوظائف العادية في الدولة الإسلامية فالمسلم والذمى في حق شغلها سواء، وهذه الوظائف كثيرة جدا يدخل فيها الوظائف الإدارية والتنفيذية حتى أن فقهاء المسلمين أجازوا للذمى أن يشغل منصب الوزارة في التنفيذ (٤).

---

(١) سعدى أبو جيب – في منهاج الإسلام السياسى ص٥٦١.

(٢) أبو الأعلى المودودى – حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية ص١٨.

(٣) لما كانت الدولة الإسلامية دولة فكرية تسعى جاهدة لنشر نور الحق بين الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وكان الجهاد هو الوسيلة الفعالة للضرب على يد كل من يحول دون وصول دعوة الإسلام إلى الناس، ولما في معناه من بيع للنفس والمال ابتغاء مرضاة الله تعالى كان من غير المعقول أن يشارك الذمى وهو غير مسلم في مثل هذا الجهاد القائم على العقيدة التى لا يدين بها ولا يتقبلها.

(٤) الأصل في شغل مناصب الدولة جميعا هو وجود شرط الكفاية، فأى منصب في الدولة الإسلامية يجب أن يشغله أكفأ وأقدر =

وفيما عدا ما ذكرنا فالمسلم والذمى سواء، فالجميع يخضعون لشريعة الإسلام إلا فيما استثنى، والجميع يتقاضون أمام قضاء واحد إلا فيما استثنى.

المساواة بين الرجل والمرأة:

لم أكن أود أن أتطرق لهذا الموضوع بغية الاختصار، لولا ما اتهم به الإسلام من بعض المستشرقين من أنه غبن المرأة حقها، وجعلها في درجة دنيا بالنسبة للرجل.

وللحق نقول .. لم تعرف البشرية نظاما عرف للمرأة حقها مثلما فعل الإسلام فالمرأة نصف المجتمع، ولبنة هامة من لبناته، فهى الأم والزوجة، وهى الأخت والبنت فكيف يعتدى عليها وتغبن حقها.

الذين يطعنون في موقف الإسلام من المرأة إنما يطعنون في أهم مميزات النظام الإسلامى وهى الحرص على المرأة وحمايتها، والسمو بها فالإسلام يسوى بين الرجل والمرأة في كل شئ إلا فيما اختلفت فيه طبيعة المرأة عن طبيعة الرجل.

فالرجل والمرأة سواء في أصل الإنسانية « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ».

والمرأة مكلفة بأركان الإيمان وأركان الإسلام، وبأحكام الشرع إلا ما استثناه الشرع [1]، وهى مكلفة بكل ما في الإسلام من أخلاق وآداب مثلها في ذلك مثل الرجل.

والنظام الإسلامى يسوى بين الرجل والمرأة في الحقوق المدنية، فللمرأة شخصيتها الكاملة واستقلالها المالى.

والنظام الإسلامى يجعل للمرأة وظيفتها وللرجل وظيفته، ووظيفة المرأة الرئيسية داخل بيتها في القيام على شئون زوجها وأولادها، بينما يقوم الرجل بالإنفاق على المرأة زوجة كانت أو أما أو بنتا أو أختا، وليس معنى هذا أن الإسلام يحرم المرأة من العمل خارج بيتها، فهذا ما لم يقل به أحد على الاطلاق، فيجوز للمرأة أن تعمل وتتكسب بشرط مراعاة الأخلاق والآداب الإسلامية، وليس العمل خارج البيت بضرورة بالنسبة للمرأة لما لها من حق النفقة على الرجل، ولما يؤدى من نتائج سيئة داخل البيت المسلم.

= الناس على شغله، والمسلم والذمى فى ذلك سواء، فالقوة والأمانة هما معيار الكفاءة لشغل المناصب « يا أبت استأجره، إن خير من استأجرت القوى الأمين »..... « ومن ولى من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » رواه الحاكم فى الصحيح ج٤ ص٩٣.

(١) أحكام الحيض والنفاس وما يترتب عليهما من ترك للصلاة والصوم. وعدم وجوب الجهاد عليها، وأحكام العدة والنفقة الخ.

والإسلام يجعل رئاسة الأسرة للرجل ﴿ **الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ٣٤] .. بما أنه هو الذى يتولى عملية الانفاق، ولأن الأسرة كمؤسسة يتحمل الرجل مسئوليتها، وتوزع فيها الاختصاصات بين طرفيها من أجل النهوض بها كأساس للمجتمع المسلم فللرجل اختصاصات لا تشاركه فيها المرأة ولا تقوى على الاضطلاع بمهمتها وسياستها، وللمرأة اختصاصات لا يصلح لها الرجل ولا يحسن القيام بها فمحاولة أحد الطرفين التعرض والتدخل في اختصاصات الطرف الآخر يعرض المؤسسة للارتباك والاضطراب ويسلمها للفوضى.

وإذا كان الشرع الإسلامى قد فضل الرجل على المرأة في الميراث، فإن هذا التفضيل غير مطرد في كل الحالات، فهناك حالات يتساوى فيها الرجل والمرأة، وهناك حالات يفضل فيها نصيب المرأة نصيب الرجل، وما التفضيل في بعض الحالات للرجل على المرأة في الميراث إلا لأن الرجل عليه واجب الإنفاق على المرأة حتى ولو كانت موسرة.

وفي العمل السياسى، صان النظام الإسلامى المرأة من الاضطلاع بشئونه وذلك لأن الأصل صيانة المرأة عن التبذل،. وتهيئتها لوظيفتها التى جبلت عليها، وكما قلنا من قبل فإن للمرأة أن تعمل بشرط مراعاة الآداب والأخلاق الإسلامية، وفيما يتوافق ويتوائم مع طبيعتها واستعدادها، مع الاعتبار بأن العمل خارج البيت ليس بضرورى للمرأة كالرجل.

لذلك حسم النبى ﷺ هذه المسألة بقوله في تولى المرأة العمل السياسى « لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة »[1] لذا أجمع المسلمون على أن المرأة لا تتولى منصب الخلافة، وقياسا عليه وزارة التفويض، وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم جواز توليها القضاء، وفي جواز تولى المرأة سائر المناصب باستثناء الخلافة خلاف بين الفقهاء[2].

---

(١) البخارى – ك المغازى – حديث رقم ٤٤٢٥ – وفتح البارى ج٧ ص٧٣٢، وكذا أخرجه البغوى في شرح السنة – ك الامارة والقضاء – ج ١٠ ص٧٦، ٧٧ حديث رقم ٢٤٨٦.

(٢) أجمع الفقهاء على عدم جواز تولى المرأة منصب الإمامة العظمى مستدلين بهذا الحديث، وذهب الجمهور إلى عدم جواز توليتها القضاء، وفي ذلك يقول البغوى: اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إماما ولا قاضيا، لأن الإمام يحتاج إلى الخروج لإقامة أمر الجهاد والقيام بأمور المسلمين، والقاضى يحتاج إلى البروز لفصل الخصومات، والمرأة عورة لا تصلح للبروز، وتعجز لضعفها عند القيام بأكثر الأمور، ولأن المرأة ناقصة، والإمامة والقضاء من كمال الولايات فلا يصلح لها إلا الكامل من الرجال، ولا يصلح لها الأعمى لأنه لا يمكنه التمييز بين الخصوم.

شرح السنة ج١٠ ص٧٧.

وذهب فريق إلى جواز تولى المرأة منصب القضاء، ذكره الطبرى وهى رواية عن مالك، وعن أبى حنيفة تلى الحكم فيما تجوز فيه =

ثانيا: العدالة:

والعدالة من الأسس التى عليها عمار الكون وصلاح العباد، ولذا حث عليها الإسلام وأمر بها، بل إن المولى سبحانه وتعالى قد تسمى بعدة أسماء كلها تفيد العدل فالله سبحانه هو « الحكم العدل » فهو الحكم الذى لا يحكم إلا بالحق ولا يقول إلا الحق ولا يفعل إلا الحق فسمى بذلك عدلا وهو الحكم الذى إليه الحكم وأصل الحكم منع الفساد [(1)].

وهو سبحانه القاضى لا يقضى إلا بالحق « والله يقضى بالحق » [(2)]، وهو سبحانه المقسط العادل الذى نفي عن نفسه الظلم ﴿ **وما ربك بظلام للعبيد** ﴾ [سورة فصلت: آية رقم ٤٦] « يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى فلا تظالموا » [(3)].

والعدل هو أساس الحكم في دولة الإسلام، والحكم بما أنزل الله وبما شرع هو أساس العدل، فالله سبحانه وتعالى أنزل الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط** ﴾ [سورة الحديد: آية رقم ٢٥].

والله سبحانه وتعالى هو القاضى الملزم حكمه، وهو الحكم الذى إليه الحكم، وشرائعه سبحانه كلها استصلاح للعباد، فلا خير إلا فيها ولا عدل إلا بها، لذا كان أحسن ما فسر به العلماء كلمة الإمام العادل: أنه الذى يتبع أمر الله بوضع كل شئ في موضعه من غير إفراط ولا تفريط [(4)].

وقد سبق أن بينا أن إقامة شرع الله وهو العدل هو الأساس الأول الذى يقوم عليه نظام الحكم في الإسلام.

= شهادة النساء، ذكره ابن حجر فى فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج٧ ص٧٣٥.

وذهب فريق ثالث إلى جواز تولى المرأة جميع المناصب فى الدولة حاشا منصب الخلافة للإجماع على عدم جواز ولايتها هذا المنصب. يقول ابن حزم، فحديث النبى ﷺ إنما هو فى الأمر العام الذى هو الخلافة، برهان ذلك قوله ﷺ « والمرأة راعية على مال زوجها وهى مسئولة عن رعيتها » وقد أجاز المالكية أن تكون وصية ووكيلة ولم يأت نص من منعها أن تلى بعض الأمور، وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه ولى الشفاء امرأة من قومه السوق، وذكر ابن حزم أن قوله هو قول أبو حنيفة أيضا.

المحلى ج٩ ص٤٢٩، مسألة رقم ١٨٠٠.

ويذكر أستاذنا الدكتور سليمان الطماوى أن هذا البحث نظرى لأن التطبيق العملى قد جاء مؤيدا للرأى الأول وهو رأى الجمهور. السلطات الثلاث ص ٤٢٤.

(١) أبو بكر البيهقى الشافعى – الأسماء والصفات ص٨٠.

(٢) البيهقى – المرجع السابق ص٦٠، ٦١.

(٣) مسلم ك البر والصلة تحريم الظلم رقم ٢٥٧٧ وانظر الأربعين النووية ح رقم ٢٥.

(٤) ابن حجر العسقلانى – فتح البارى بشرح صحيح البخارى – ج٢ ص١٧٠.

ودستور المسلمين الأعلى – القرآن الكريم – يحث على العدل الذى يأمر به الله، وينهى عن الظلم والفحش والبغى بغير الحق ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربي، وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون** ﴾ [سورة النحل: آية رقم ٩٠].

ويأمر حكام المسلمين بالعدل في الحكم وأداء الأمانات إلى أهلها وهو من العدل أيضا لأن حجبها عن أصحابها من أعظم الظلم ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلي أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ٥٨].

فالعدل أساس في منهاج الحكم الإسلامى، وولاة الأمر ملزمون بتطبيق شرع الله، وشرع الله هو العدل الخالص، فكل ميل عن الشرع وكل حيدة عنه، هو ميل عن العدل، وإقرار للظلم الذى هو ظلمات يوم القيامة، وما الحديث عن المساواة إلا إقرار للعدل في شريعة الإسلام، فإذا كان الكل أمام شرع الله سواء بلا ميل ولا حيدة، فقد تحقق العدل الكامل الذى يحرص عليه الإسلام.

ويحث المولى سبحانه وتعالى المسلمين على العدل في المقال كما يحثهم على العدل في الفعال ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ١٣٥].

﴿ **وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربي** ﴾ [سورة الأنعام: آية رقم ١٥٢] حتى لو كانت الشهادة على أقرب الأقربين أو كانت على نفس الإنسان، فيجب عليه أن يلتزم جانب العدل، ولا يميل مع الهوى فيظلم لأنه الله تعالى عليم خبير بفعاله، فينبغى على المسلمين أن يكونوا قوامين بالقسط – العدل – فلا يعدلوا عنه يمينا ولا شمالا ولا يصرفهم عنه صارف، ولا تأخذهم في الله لومة لائم (١).

والعدل واجب أيضا حتى في حال الفتنة والقتال بين المسلمين، وذلك القتال الذى تسفك فيه الدماء وتهدر فيه الأموال والحرمات وينبغى على المسلمين القضاء أولا على هذه الفتنة والإصلاح بين المسلمين، والحكم عليهم بالعدل والقسطاط المستقيم والضرب على يد الظالمين.

﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما علي الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتي تفئ إلي أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا، إن الله يحب المقسطين** ﴾ [سورة الحجرات: آية رقم ٩].

(١) مختصر تفسير ابن كثير ج١ ص٤٤٦

والعدل واجب في الحكم على الأعداء، بل إن الإسلام ليرفض أن تكون عداوتهم وبغضهم للمسلمين، وما يكونون قد اقترفوه في حق المسلمين من ظلم وبغى سببا في ظلمهم، لأن المسلمين هم حملة المنهج الربانى الذى نزل على النبى ﷺ ليقيم العدل والقسط بين الناس جميعا، فيجب عليهم أن يكونوا قوامين بالعدل بين الناس، ولا تدفعهم الكراهية للأعداء على ظلمهم وتجنب العدل معهم، بل يجب عليهم أن يعدلوا لأنه أقرب إلى تقوى الله عز وجل.

﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون ﴾ [سورة المائدة: رقم ٨].

ولما رأى رسول الله ﷺ عمه حمزة بن عبد المطلب وقد مثل المشركون بجثته، وذلك في غزوة أحد دعا له بالرحمة وأقسم بالله ليمثلن بسبعين منهم. فنزل قول الله تعالى **﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين ﴾** (١).

وهذا خير مثال للعدل مع الأعداء، ولكى لا يكون أذى العدو وشره مدعاة لترك العدل معهم.

ويذكر أن عبد الله بن رواحة رضى الله عنه لما بعثه النبى ﷺ يخرص على أهل خيبر ثمارهم وزروعهم (٢)، فأرادوا أن يرشوه ليرفق بهم، فقال لهم: والله لقد جئتكم من عند أحب الخلق إلىّ، ولأنتم أبغض إلىّ من أعدادكم من القردة والخنازير، وما يحملنى حبى إياه، وبغضى لكم على أن لا أعدل فيكم، فقالوا: بهذا قامت السماوات والأرض (٣).

وجاء جعدة بن هبيرة إلى علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين يأتيك الرجلان أنت أحب إلى أحدهما من أهله وماله، والآخر لو يستطيع أن يذبحك لذبحك فتقضى لهذا على هذا، قال: فلهذه علىّ وقال: إن هذا شئ لو كان لى فعلت، ولكن إنما ذا شئ لله (٤). ولقد بين النبى ﷺ فضيلة الإمام العادل في أحاديث كثيرة، منها أنه يستظل يوم القيامة يوم تدنو الشمس من الرؤوس في

---

(١) الحديث رواه البزار والطبرانى باسناد فيه ضعف وذكر ابن حجر العسقلانى رواية أخرى عند عبد الله بن أحمد فى زيادات المسند عن الأنصار وعند ابن مردوية وقال: وهذه طرق يقوى بعضها بعضا. فتح البارى ج٧ ص٤٣٠.

(٢) أى يحسب زراعاتهم ليأخذ منها نصيب المسلمين.

(٣) أوردها بن كثير فى تفسيره، وانظر المختصر للصابونى ج١ ص٤٤٧، وابن القيم زاد المعاد ج٢ ص١١.

ورواها مالك فى الموطأ، كتاب المساقاة ورجاله ثقات لكنه مرسل. قال ابن عبد البر: مرسل فى جميع الموطآت. أرسله جميع رواة الموطأة وأكثر أصحاب ابن شهاب. وأخرجه أبو داود برقم ٣٤١٠. وابن ماجه برقم١٨٢٠ من حديث ابن عباس وسنده حسن. وهذا وجميع المراسيل والمنقطعات الموجودة فى الموطأ قد وصلها بن عبد البر عدا ثلاثة أخبار ليس هذا منها.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ترجمة على رضى الله عنه ج٨ ص٦.

الموقف العظيم يستظل بظل الله « سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل ...» (١).

وقال النبي ﷺ:

« المقسطون عند الله على منابر من نور على يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، هم الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا » (٢).

وقال ﷺ:

« إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلسا إمام عادل، وإن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدهم عذابا إمام جائر » (٣).

وقال ﷺ:

« من ولى من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولى من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به» (٤).

هذا.. ولن نذكر قصص وروايات العدل في عصر النبوة والخلافة الراشدة لأن هذا العصر كان عدلاً كله، ولأن العدل كما بينا من قبل هو تطبيق شرع الله الذى أنزله على نبيه ليقوم الناس بالقسط، والإمام العادل هو الذى يتبع أمر الله بوضع كل شئ في موضعه من غير إفراط ولا تفريط وهذا واضح جلى في عصر النبوة والخلافة الراشدة، فمن أراد التزود فليرجع إلى كتب السير والتاريخ فإن فيها زادا ما له نفاد، أصلح الله به العباد في الدنيا وفي المعاد (*).

أما العصور التي تلت عصر الراشدين، فقد كان شرع الله مطبقا ولكنه كان مشوبا بجور الولاة واستئثارهم، فكانت عصورا اختلط فيها العدل بالظلم، وسنورد من هذه العصور بعض الروايات التى تبين مدى تمسك المسلمين بالعدل بقدر ما هم مستمسكين بشرع الله.

---

(١) حديث طويل أورده البخارى فى صحيحه باب المساجد حديث رقم ٦٦٠ وذكره فى مواضع آخر، وأخرجه مسلم فى كتاب الزكاة باب فضل إخفاء الصدقة ح رقم ١٠٣١.

(٢) أخرجه مسلم كتاب الامارة ح رقم ١٨٢٧، والبغوى فى شرح السنة ج١٠ ص٦٣.

(٣) أخرجه الترمذى كتاب الأحكام رقم ١٣٢٩، والبغوى وقال حسن غريب، شرح السنة ج١٠ ص٦٥.

(٤) أخرجه مسلم كتاب الامارة رقم ١٨٢٨، والبغوى رقم ٢٤٧١ وقال صحيح شرح السنة ج١٠ ص٦٥.

(*) ولقد كان العدل فى هذه العصور مادة خصبة، جمع فيها الكثيرون المؤلفات فى القديم والحديث، خاصة عصر عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

في أول خطبة لعمر بن عبد العزيز بعد توليه الخلافة، حمد الله واثنى عليه ثم قال: أما بعد، فإنه ليس بعد نبيكم نبى، ولا بعد الكتاب الذى أنزل عليه كتاب، ألا إن ما أحل الله حلال إلى يوم القيامة، وما حرم الله حرام إلى يوم القيامة، ألا إنى لست بقاض ولكنى منفذ، ألا إنى لست بمبتدع ولكنى متبع، ألا إنه ليس لأحد أن يطاع في معصية الله، ألا إنى لست بخيركم ولكنى رجل منكم غير أن الله جعلنى أثقلكم حملا، ثم ذكر حاجته[1].

ففى هذه الخطبة التى تعتبر بحق دستورا في نظام الحكم في الإسلام بين عمر الأسس التى سيكون عليها حكمه، اتباع شرع الله وتنفيذه على الجميع، اتباع سنة الهدى والرشاد ونبذ الابتداع، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، إنما الطاعة في المعروف، لا يمتاز الوالى عن رعيته بشئ، فهو منهم وليس بخيرهم وقد يكون فيما بينهم من خير منه، إيمان الخليفة بمدى ما عليه من أعباء ومسئوليات جسام هو مسئول عنها أمام الله وأمام رعيته وأمام ضميره، وكل ذلك سبيل إلى تحقيق العدل الخالص.

وإعمالا لهذا المنهاج والدستور كان عمر بن عبد العزيز يقول للناس: الحقوا ببلادكم فإنى أذكركم في بلادكم وأنساكم عندى، ألا وإنى وقد استعملت عليكم رجالا لا أقول هم خياركم، ولكنهم خير ممن هو شر منهم، فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا إذن له على، والله لئن منعت هذا المال نفسى وأهلى ثم بخلت به عليكم إنى إذا لضنين، والله لولا أن أُنعش سنة أو أسير بحق ما أحببت أن أعيش فواقا[2].

وفي رواية أخرى:

ألا إنى أنساكم عندى إلا من ظلمه عامل فليس عليه منى إذن فلياتنى[3].

وقد كان عمر بن عبد العزيز رحمه الله يرى استصلاح ما فسد من حال الرعية بالعدل، والعدل وحده، وليس باللجوء إلى ألوان القهر والإذلال والقوانين الاستثنائية.

قال يحى الغسانى: لما ولانى عمر بن عبد العزيز الموصل: قدمتها فوجدتها من أكثر البلاد سرقة ونقبا، فكتبت إليه أعلمه حال البلد وأساله: آخذ الناس بالظنة وأضربهم على التهمة، أو آخذهم بالبينة وما جرت عليه السنة؟ فكتب إلى أن آخذ الناس بالبينة وما جرت عليه السنة فإن لم يصلحهم الحق فلا أصلحهم الله.

---

(١) ابن سعد – الطبقات الكبرى – ج٥ ص٢٥٠ باسناد صحيح.

(٢، ٣) ابن سعد – الطبقات الكبرى ج٥ ص٢٥٣ والروايتان باسناد صحيح.

قال يحي: فعلت ذلك فما خرجت من الموصل حتى كانت من أصلح البلاد وأقلها سرقة ونقبا [(١)].

وكتب الجراح بن عبد الله إلى عمر بن عبد العزيز: إن أهل خراسان قوم ساءت رعيتهم، وإنه لا يصلحهم إلا السيف والسوط فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن في ذلك، فكتب إليه عمر: أما بعد، فقد بلغنى كتابك تذكر أن أهل خراسان قد ساءت رعيتهم وأنه لا يصلحهم إلا السيف والسوط، فقد كذبت، بل يصلحهم العدل والحق، فابسط ذلك فيهم والسلام[(٢)].

ويعجز التاريخ قديمه وحديثه أن يأتينا بمثال للعدالة كالذى حدث في عهد عمر بن عبد العزيز مع أهل سمرقند بعد فتحها بمدة.

« كتب عمر إلى سليمان بن أبى السرى: أن اعمل خانات في بلادك، فمن مر بك من المسلمين فاقروهم يوما وليلة، وتعهدوا دوابهم، فمن كانت به عله فاقروه يومين وليلتين، فان كان منقطعا به فقووه بما يصل به إلى بلده » فلما أتاه كتاب عمر قال أهل سمرقند لسليمان: إن قتيبة غدر بنا، وظلمنا وأخذ بلادنا، وقد أظهر الله العدل والانصاف، فائذن لنا فليفد منا وفد إلى أمير المؤمنين يشكون ظلامتنا، فإن كان لنا حق أعطيناه، فإن بنا إلى ذلك حاجة، فأذن لهم، فوجهوا منهم قوما فقدموا على عمر فكتب لهم عمر إلى سليمان بن أبى السرى:

« إن أهل سمرقند قد شكوا إلى ظلما أصابهم، وتحاملا من قتيبة عليهم حتى أخرجهم من أرضهم، فإذا أتاك كتابى فأجلس لهم القاضى فينظر في أمرهم فإن قضى لهم فأخرجهم إلى معسكرهم كما كانوا وكنتم قبل أن ظهر عليهم قتيبة » فأجلس لهم سليمان جميع بن حاضر القاضى الناجى، فقضى أن يخرج عرب سمرقند إلى معسكرهم وينابذوهم على سواء، فيكون صلحا جديدا أو ظفرا عنوة فقال أهل السغد: بل نرضى بما كان ولا نجدد حربا، وتراضوا بذلك[(٣)].

وكتب المنصور إلى سوّار بن عبد الله قاضى البصرة: انظر الأرض التى تخاصم فيها فلان القائد وفلان التاجر فادفعها إلى القائد، فكتب، إليه سوار: إن البينة قد قامت عندى أنها للتاجر فلست أخرجها من يده إلا ببينة، فكتب إليه المنصور: والله الذى لا إله إلا هو لتدفعنها إلى القائد، فكتب إليه سوار: والله

---

(١) السيوطى – تاريخ الخلفاء ص٢٢١.

(٢) السيوطى – تاريخ الخلفاء ص٢٢٥ وقد عزاه إلى ابن عساكر.

(٣) ابن جرير الطبرى – المجلد السادس – ص٥٦٧، ٥٦٨ – تاريخ الرسل والملوك – والبلاذرى – فتوح البلدان ص١٢٢، والندوى وعلى منصور في المرجعين السابقين.

الذى لا اله إلا هو لا أخرجنها من يد التاجر إلا بحق. فلما جاءه الكتاب قال ملأتها والله عدلا، وصار قضاتى تردنى إلى الحق [1].

وخلاصة ما تقدم أن العدالة ركن ركين وأساس متين يقوم عليه نظام الحكم الإسلامى، والعدالة التى نعنيها ليست هى فقط العدالة القانونية التى يعبر عنها بالمساواة بين الحاكم أو المحكوم أمام نصوص القانون وأمام أحكام القضاء، وإنما هى العدالة الشاملة بجميع أنواعها، فيجب على الإمام أن يكون عدلا في ذاته لا يؤثر قرابة، ولا يقدم أحدا لهوى، ولا يؤثر ذا محبة، ولا يبعد ذا بغض.

وعدالة الإمام توجب عليه أن يولى الأمور من يصلح لها، ويوسدها لأهل العدالة والرفق « من ولى من أمر أمتى شيئا فأمر أحدا – فولى رجلا – وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » [2].

والعدالة الإسلامية تعم العدالة الاجتماعية التى تنظم التكافل الاجتماعى والعدالة الاقتصادية التى تمكن كل قادر على العمل، وبها يكون تكافؤ الفرص ولذا امتنع عمر عن تمليك أرض السواد للفاتحين لكيلا تكون دولة بين الأغنياء وقرر الإمام مالك أن الركاز – المعادن – تكون ملكا للدولة لا لأحد من الناس [3].

وقد شاهدنا تطبيقا عمليا للعدالة القانونية في روايات التاريخ الإسلامى التى ذكرناها عند الحديث عن المساواة والعدالة، وشاهدنا تطبيقا عمليا للعدالة الاجتماعية، والتكافل الاجتماعى في مقدمة خطاب عمر بن عبد العزيز لسليمان بن أبى السرى حيث أمره بكفالة المسافرين باستضافتهم في خانات – فنادق– وتزويدهم بما يحتاجون إليه وكذلك توزيع الأموال بين الرعية في صورة عطاء من قبل بيت مال المسلمين (والله لو منعت هذا المال نفسى وأهلى ثم بخلت به عليكم إنى إذا لضنين)، حتى لقد بلغ التكافل الاجتماعى حداً أن تقوم الدولة بسداد ديون المدينين [4].

وكان عمر بن عبد العزيز يقول للناس: إنه لا يحل لكم أن تأخذوا لموتاكم، فارفعوهم إلينا، واكتبوا

---

(١) السيوطى – تاريخ الخلفاء ص ٢٤٧، وعزاه لابن عساكر: وذكر أن المنصور قال لابنه: الخليفة لا يصلحة إلا التقوى والسلطان لايصلحه إلا الطاعة، والرعية لا يصلحها إلا العدل. وأولى الناس بالعفو أقدرهم على العقوبة، وأنقص الناس عقلا من ظلم من هو دونه.

(٢) أخرجه الحاكم فى صحيحه ج٤ ص٩٣، ومروى بمعناه عن عمر كما فى السياسة الشرعية ص١٨.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة – تاريخ المذاهب الإسلامية – ص٩١٠.

(٤) انظر ابن سعد فى الطبقات الكبرى فقد أورد روايات عديدة ج٥ ص٢٥٧.

لنا كل منفوس نفرض له [١].

ثالثاً: الحريات والحقوق:

قال تعالى ﴿ **ولقد كرمنا بني آدم** ﴾ [سورة الاسراء آية رقم ٧٠] ولا شك أن الحرية والمساواة هى أعظم تكريم لهذا الإنسان في وجوده وقد جعل الله سبحانه حرية الإرادة مناطا للتكليف، فمن سلبت منه إرادته سقط عنه التكليف، وأصبح كلا وعالة على المجتمع لا يعقل شيئا، وأينما توجهه لا يأت بخير، لذلك سقط التكليف عن المجنون حتى يفيق وعن الصبى حتى يحتلم وعن النائم حتى يستيقظ وعن المكره حال الإكراه [٢].

ولا شك أن الإسلام قد كفل للإنسان حريته كاملة غير منقوصة ولا مقيدة، وإنما جعل هناك ضوابط حتى لا تصطدم حريات الأفراد بعضهم ببعض، ولا يطغى بعضهم على بعض، ويستعبد بعضهم بعضا، وحتى لا يسير الإنسان وراء شهواته ونزواته فتنحط ذاته ويفقد أساس كرامته وتفضيله على سائر المخلوقات.

١- الحرية المدنية:

وهى كون الشخص أهلا لإبرام العقود والتصرفات وهى ما تعرف بالأهلية، أهلية الوجوب وأهلية الأداء.

أما أهلية الوجوب وهى تلك التى تجعل الشخص أساسا صالحا للتملك فقد قررها الإسلام لجميع الناس وجميع المواطنين لمجرد إنسانيتهم حتى الجنين في بطن أمه جعل له الإسلام نوعا من هذه الأهلية[٣].

أما أهلية الآداء وهو كون الشخص أهلا للتصرف في ماله وملكه فلم يحرم منها الإسلام من أحد إلا من ساء تصرفه جدا فكان تصرفه وبالا على نفسه وماله وعلى المجتمع الذى يعيش فيه كالمجنون والمعتوه

(١) ابن سعد – الطبقات الكبرى ج٥ ص٢٥٥.

(٢) من حديث النبى ﷺ: « رفع القلم عن ثلاث..... » وحديث « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » نصب الراية ج٢ ص٦٤ وما بعدها.

(٣) يراجع ذلك فى كتب الفقه، وكيف أن الجنين أهل لأن يكون وارثا– ميراث الجنين

والسفيه والصبى غير المميز، ولا شك أن في هذا المسلك حماية وصيانة لهذا الإنسان ناقص الأهلية أولا، ثم حماية لماله وملكه ثانيا ثم حماية للجماعة وللنظام بعد ذلك كله.

ولا يفرق الإسلام في الحرية المدنية بين الناس على أساس دينهم، بل المسلم وغير المسلم في ذلك سواء ما داموا متمتعين بكامل أهليتهم، ويؤدون ما عليهم من واجبات للدولة وللناس ولا يخلون بالتزاماتهم.

ولا يفرق الإسلام في ذلك بين الرجل والمرأة، سواء كانت المرأة متزوجة أو غير متزوجة، فالزواج في الإسلام لا يفقد المرأة اسمها ولا شخصيتها المدنية، ولا أهليتها في التعاقد ولا حقها في التملك، فللمرأة المتزوجة في النظام الإسلامى شخصيتها المدنية الكاملة وثروتها الخاصة المستقلتان عن شخصية زوجها وثروته، فلا يجوز للزوج أن يأخذ من مال زوجته شيئا إلا بإذنها **﴿ فإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا ﴾** [سورة النساء: آية رقم ٤٠].

ولا يحل للزوج أن يتصرف في شئ من أموال زوجته إلا إذا وكلته بذلك،(١) وقد بلغ النظام الإسلامى في هذا الأمر مبلغا لم تبلغه أكثر أمم الأرض حتى الآن، حيث يتم إدماج شخصية المرأة في شخصية زوجها المالية بعد الزواج كما في أمم الغرب المسيحى(٢).

٢- الحرية الدينية - حرية الاعتقاد :

يكفل النظام الإسلام للناس جميعا حرية الاعتقاد، في داخل الدولة الإسلامية وخارجها، بشرط إلا يقف غير المسلم حائلا دون بلوغ دعوة الإسلام إلى الناس جميعا، لأنه إذا كان لم يؤمن بهذه الدعوة التى جاءت لتخرج الناس من الظلمات إلى النور، فليس عليه إذا أن يقف ليمنع هذا النور بالقوة عن غيره من الناس.

---

(١) د. على عبد الواحد وافى - الحرية فى الإسلام - ص١٢ - ط دار المعارف.

(٢) تنص المادة ٢١٧ من القانون المدنى الفرنسى (قانون نابليون) على أن المرأة المتزوجة، حتى ولو كان زواجها قائما على أساس الفصل بين ملكيتها وملكية زوجها، لا يجوز لها أن تهب ولا أن تنقل ملكيتها، ولا أن ترهن، ولا أن تملك بعوض أو بغير عوض، بدون اشتراك زوجها فى العقد أو موافقته عليه موافقه كتابية، وعلى الرغم مما أدخل على هذه المادة من تعديلات بعد ذلك فإن كثيرا من آثارها لا يزال ملازما لوضع المرأة الفرنسية من الناحية القانونية إلى الوقت الحاضر. د. على عبد الواحد وافى - الحرية فى الإسلام ص١٨.

قال تعالى ﴿ **لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٢٥٦] وقد نزلت هذه الآية في الأنصار، كان لهم أبناء عند يهود بنى النضير قبل الإسلام يهودونهم، فلما جاء الإسلام رفضه هؤلاء الأبناء، فاراد آباؤهم أن يستكرهوهم فنزل قوله تعالى ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ (١).

وقال تعالى ﴿ **ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** ﴾ [سورة يونس: آية رقم ٩٩]. والاستفهام في الآية إنكارى: بمعنى أنه لا يجوز لك يا محمد أن ترغم الناس على الدخول في دينك.

وقد يجد البعض معارضة بين هذه الآيات وبين آيات أخرى في القرآن الكريم تأمر بقتال المشركين مثل قوله تعالى ﴿ **فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم** ﴾ [سورة التوبة: آية رقم٥] ومثل قوله تعالى ﴿ **قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون** ﴾ [سورة التوبة: آية رقم ٢٩].

ومثل قول النبى ﷺ: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله فإن قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » (٢).

وقد وقف الناس من هذه النصوص فريقان: فريق يرى أن آيات القتال نسخت آيات نفي الإكراه، وأن فرض الجهاد يعنى قتال جميع الناس حتى يدخلوا في دين الإسلام، أو يذعنوا ويرضوا بدفع الجزية للمسلمين (٣).

وفريق آخر يرى أن الإسلام لم يأمر إلا بقتال المعتدين الذين يريدون دحر الإسلام في أرضه، فالجهاد قتال دفاعى بحت. (٤) ومعلوم أن دعوى النسخ لا يلجأ إليها طالما أن التوفيق بين النصوص ممكن. كما أن

---

(١) انظر تفسير الطبرى ج٥ ص٤٠٨، ومختصر تفسير ابن كثير ج١ ص ٢٣٢.

(٢) متفق عليه – البخارى ك الإيمان ح رقم ٢٥– ك الزكاة ح رقم ١٣٩٩ – المرتدين رقم ٦٩٢٤ – مسلم ك الايمان ب ٨ ح رقم ٢٠-٢٣.

(٣) ذهب بعض أهل العلم إلى أن آيات نفي الاكراه خاصة نزلت في سبب خاص وذهب آخرون إلى أنها منسوخة بآيات القتال، ورجح الطبرى أنها خاصة في أهل الكتاب، لا يكرهون على الدين إذا بذلوا الجزية، أما مشركوا العرب فلا يقبل منهم سوى الإسلام، وهذا قول جمهور أهل العلم. راجع تفسير الطبرى – ج٥ ص٤٠٧-٤١٦.

(٤) هذا قول بعض المحدثين – المعاصرين – ردا منهم على فرية انتشار الإسلام بحد السيف .

النسخ يحتاج إلى دليل[1].

والحق أن الإسلام دين الله الخاتم لا يعرف الإكراه ولا يعترف به فلا إكراه في الدين، والتكليف مرفوع عن المكره كما هو معلوم، والدعوة إلى الله لا تكون إلا بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ [سورة النحل: آية رقم ١٢٥].

ولكن إذا قام كبراء الناس وزعماؤهم ليصدوا عن سبيل الله ويمنعوا من وصول الدعوة إلى من وراءهم، فهنا يتعين على المسلمين قتالهم، لذلك كانت الدعوة أساسا قبل القتال، وكان القتال خاصا بالأقوياء المعتدين ﴿ **فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون** ﴾ [سورة التوبة: آية رقم ١٢] [2].

والدليل على ما ذكرناه أن رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده لم يجبروا أحدا على اتباع هذا الدين. وأن النبى ﷺ حينما فرغ من قتال مشركى مكة وعقد معهم صلحا، بدأ يراسل ملوك وزعماء العالم من حوله، فكتب إلى كسرى وقيصر والنجاشى والمقوقس وغيرهم وأنه لم يجبه إلى الإسلام إلا النجاشى ملك الحبشة الذى أعلن إسلامه وترك الإسلام كعقيدة يتحاور مع العقائد الأخرى في بلاده لذلك لم يفكر المسلمون في فتح الحبشة كما فتحوا غيرها من البلدان وكانت من أقرب البلدان إليهم [3].

كما أن المسلمين لا يجبرون أحدا على الإسلام وقد كان أهل الذمة يعيشون مع المسلمين في بلادهم في حرية تامة لا يجبرون على تغيير معتقداتهم ولا على ترك دينهم كما فعلت الأديان والمذاهب الأخرى غير الإسلام حتى أن المسيحيين كانوا يضطهدون بعضهم بعضا من أجل الاختلاف في المذاهب، ولقد رأينا كيف سوى الإسلام بين المسلمين وبين الذميين في كل شئ إلا ما كان متعلقا بعقيدتهم وعباداتهم لأن الأصل الإسلامى تركهم وما يدينون وما يعتقدون.

وقد كان لعمر بن الخطاب غلاما نصرانيا يسمى أسبق، يحكى فيقول: كان عمر يعرض عليّ الإسلام فآبى فيقول « لا إكراه في الدين » وكان عمر يقول له: يا أسبق لو أسلمت لاستعنا بك على بعض أمور المسلمين [4].

---

(١) تفسير الطبرى ج٥ ص٤١٤.

(٢) ولهذا جاء النهى عن قتل النساء والصبيان وأصحاب الصوامع والشيوخ شرح السنة ج١١ ص٤٧ رقم ٢٦٩٤-٢٦٩٦.

(٣) وكذلك اليمن، أسلم بعض أهلها، وأرسل لهم النبى ﷺ معاذا ليعلمهم أمر الدين وقال له: أنك تأتى قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه أن يشهدوا أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فان هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات... الحديث رواه البخارى ك الزكاة ١٣٩٥، ومسلم ك الايمان ح رقم ١٩. البغوى - شرح السنة ج٥ ص٤٧٢ ح ١٧٥٧.

(٤) مختصر تفسير ابن كثير ج١ ص٢٣٢.

ولا يجوز للمسلم المتزوج كتابية أن يرغمها على الإسلام، بل ذهب البعض إلى أنه لا يجوز أن يعرض عليها الإسلام لأن العرض قد يتضمن إكراها والإكراه منفي بالآية [1]، وكذلك لا يجوز له أن يمنعها من أداء عبادتها وشعائرها، بل إن البعض ليرى أنه ينبغي له أن يصحبها إلى حيث تؤدى هذه العبادة إذا رغبت في ذلك [2].

وقد عاش الذميون في الدولة الإسلامية منذ نشأتها وإلى الآن فلم يعرف التاريخ صورا للتعايش السلمى والروح الدينية الخالية من كل تعصب واعتداء مثلما عرف عن تاريخ الدولة الإسلامية.

الردة عن الإسلام:

وقد يتساءل البعض: إذا كان الإسلام يتمتع بهذه الروح الطيبة في معاملة من لا يدينون به، فلم أوقع هذه العقوبة القاسية – القتل – على المسلم إذا ترك دينه وارتد عنه إلى غيره من المذاهب والأديان؟

إن الإسلام عقيدة وشريعة ونظام يحكم حياة الناس ويتطرق إلى كل كبيرة وصغيرة في حياتهم، إنه ليس فكرة وحسب، بل هو نظام شامل يقوم على هذه الفكرة ويدعو إليها.

لقد حاولت طائفة من أهل الكتاب الإساءة إلى الإسلام قديما بالدخول فيه ثم الخروج عليه بعد ذلك ليقول الناس لو كان فيه خيرا لما تركه هؤلاء، **﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنو بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾** [سورة آل عمران: آية رقم ٧٢].

إن الارتداد قلما يكون أمرا قلبيا وحسب، ولو كان كذلك لما شعر به أحد وإنما هو في حقيقته تمرد على العبادات والشرائع والقوانين، بل على أساس بناء الدولة نفسها وموقفها من خصومها الخارجين، ولذلك كثيرا ما يرادف الارتداد جريمة الخيانة العظمى، وأى دولة لا تلام على موقفها من المرتدين يوم يكون موقفهم طعنة لوجودها [3].

إن الردة ليست قضية حرية الرأى، ولكنها قضية حرية الخروج على كل شئ والتفلت من كل قيد [4].

ثم إذا كان الإسلام لا يجبر أحدا على اعتناقه، فلم يعتنقه إنسان ثم يرتد عنه مرة أخرى، لقد كان

(١) هذا رأى الإمام الشافعى كما فى شرح الكنز للزيلعى ج٢ ص١٧٤، وانظر: عبد الكريم زيدان ص١٢٤ السابق.

(٢) د. على عبد الواحد وافى – الحرية فى الإسلام ٦١.

(٣، ٤) الشيخ محمد الغزالى – المرجع السابق ص٨٧ وما بعدها.

على حرية تامة وعلى بينه من أمره فإذا أراد أن يعتنق الإسلام فليعتنقه بمبادئه كلها ومنها ألا يجوز الخروج على الدين لأن النبي ﷺ يقول: « من بدل دينه فاقتلوه »[1].

الحرية الفكرية:

الإسلام دين يحترم العقل ويدعوه إلى التأمل والتدبر، ويحذره من عاقبة التقليد الأعمى، وسوف نكتفي بالإشارة إلى بعض آيات القرآن في ذلك بما تحمله من دعوة لتحرير الفكر الإنساني من الآصار والأغلال.

﴿ إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب ﴾ [آل عمران: آية رقم ١٩٠].

﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ﴾ [سورة ق: آية رقم ٦].

أليست هذه دعوة للتأمل في ملكوت السماوات والأرض، حتى يصل الإنسان بفكره إلى الإيمان الصحيح بخالق الكون.

بل إن الإسلام ليحذر من التقليد الأعمى ويذم المقلدين الذين ساروا على نهج الآباء والأجداد دون تدبر أو روية.

﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان أباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ١٧٠].

ويحذر النبي ﷺ من التبعية المفرطة فيقول « لا يكن أحدكم إمعة يقول إذا أحسن الناس أحسنت وإذا أساء الناس أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إذا أحسن الناس أن تحسنوا وإذا أساء الناس أن تتجنبوا إساءتهم»[2].

وحرية الفكر في الشرع مكفولة ما لم تتصادم مع نصوص الكتاب والسنة لأن في ذلك تطاول عقلي فيما لا ينبغي له، وقد حرم الله تعالى القول عليه بغير علم واعتبره من أكبر الكبائر.. **﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والاثم والبغي بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا**

---

(١) البخارى ك استتابة المرتدين ح رقم ٦٩٢٢.

(٢) أخرجه الترمذى ك البر والصلة ب ٦٢ ح رقم ٢٠٧٥ج٣ ص٢٤٦.

على الله مالا تعلمون ﴾ [سورة الأعراف: آية رقم ٣٣] .. وقال تعالى ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ [سورة الإسراء: آية رقم ٣٦] .

وحرية الرأى أمر لازم لقيام المسلم بفرائض الإسلام، فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أهم فرائض الإسلام، وتحقيقه يستلزم بداهة حرية الرأى ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [سورة آل عمران: آية رقم١٠٤] .

وحق الفرد في مراقبة الحكام ونصحهم ونقد تصرفاتهم يستلزم ضرورة تمتع الفرد بحرية الرأى [١] .

وكما اشترط في حرية الرأى والقول ألا تتصادم مع نصوص الكتاب والسنة ومع المعلوم من الدين بالضرورة، فيشترط أيضا أن تكون في ثوب أخلاقى يتماشى مع ما يقرره الإسلام من مبادئ الأخلاق[٢] .

وقد كانت حرية الرأى مكفولة في صدر الإسلام وعهد الراشدين، ويروى لنا التاريخ قول القائل لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب « اتق الله يا عمر » وقول القائل له أيضا: لو قلت هكذا- أى الميل للدنيا وترك العدالة - لقلنا بالسيف هكذا، وقول عمر لا خير فيهم إن لم يقولوها ولا خير في إن لم أتقبلها [٣] .

وقد كان على بن أبى طالب يصبر على أذى الخوارج ويتحمل سفاهاتهم ويرد عليهم بالحجة، ثم يقول لهم (إن لكم علينا أن لا نمنعكم فيئاً ما دامت أيديكم معنا، وأن لا نمنعكم مساجد الله، وأن لا نبدأكم بالقتال حتى تبدأونا) [٤] .

وفي المناظرات الفقهية التى تزخر بها كتب الفقه والتاريخ خير شاهد على مدى تمتع الفرد في الدولة الإسلامية بحرية الفكر والرأى والتعبير، ناهيك عن المناظرات الكلامية والفلسفية وما في كتب العلماء من الرد على أهل الأهواء والبدع والكلام.

أما الحرية السياسية وحق المشاركة في الأمور العامة فسوف نتناوله تفصيلا في الحديث عن الشورى.

(١، ٢) د. عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص١٢٨ .

(٣) راجع سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزى وانظر مسئولية الخليفة عن أعماله - القسم الثانى.

(٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج٧ ص٣٠٨.

الحقوق العامة للأفراد:

١- حق الحياة

وهو ما يعبر عنه أحيانا بحرمة الروح، فحياة الانسان مقدسة ومصونة عن أى اعتداء يقع عليها من الأفراد أو من الدولة، لذا وضعت الشريعة الإسلامية عقوبات رادعة في سبيل صيانة هذا الحق من الاعتداء عليه.

من هذه العقوبات القتل وذلك في جريمة القتل العمد فيقتل الجانى قصاصا، وفي حالات الاعتداء على الأعضاء البشرية تكفل الشريعة الإسلامية قصاصا عادلا (١).

قال تعالى **﴿ ولكم فى القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون ﴾** [سورة البقرة: آية رقم ١٧٩]. فبين سبحانه أن القصاص لم يشرع إلا للحفاظ على أمن الناس وحياتهم وأعضائهم من كل إعتداء، فكان القصاص حياة للجماعة الإسلامية.

وقال النبى ﷺ « لا يحل دم أمرىء مسلم إلا باحدى ثلاث: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة » (٢).

٢- حق الأمن:

وهو تابع لحق الحياة، فلكل إنسان أن يأمن على نفسه أى على حياته من كل اعتداء، وعلى أهله وماله، ولأنه من بات آمنا في سربه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها.

٣- حق الإنسان في حماية مسكنه وخصوصياته:

وهو ما يعبر عنه أحيانا بحرمة المساكن، وخصوصيات الإنسان، وهذه قد كفلها الإسلام للأفراد **﴿ لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ﴾** [سورة النور: آية رقم ٢٧] **﴿ ولا تجسسوا ﴾** [سورة الحجرات: آية رقم ١٢].

فلكل إنسان الحق القانونى في أن يكون منزله في مأمن عن عيون الآخرين، وشغبهم وضوضائهم

---

(١) تراجع أبواب القصاص والجراح والديات فى كتب الفقه، ويراجع التشريع الجنائى الاسلامى.

(٢) متفق عليه - البخارى ك الديات حديث ٦٨٧٨، مسلم ك القسامة ح ١٦٧٦.

ودخولهم إياه، وأن يجلس أهل بيته في البيت دون حجاب أو تحرج، بل وأكثر من ذلك ليس لأحد أن ينظر في رسالة الآخر ليقرأ ما بها، فالإسلام يحمي حياة الانسان الخاصة ويمنع تفحص البيوت والنظر فيها منعا باتا [1] لقول النبي ﷺ « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » [2] ويمنع النظر في رسائل الأخرين وخصوصياتهم لقول النبي ﷺ « ومن نظر في كتاب أخيه بغير أذنه فإنما ينظر في النار » [3].

٤- حق الإنسان في التنقل بين ربوع الدولة والخروج منها ودخولها:

وهو ما يعبر عنه بحرية الرواح والمجيء، وقد كفل الإسلام لكل مسلم هذا الحق في ربوع الدولة الإسلامية وخارجها، ومن يطالع كتب الحديث ومصطلحه ويراجع سير الأئمة والأعلام يجد أن العلماء كانوا يتنقلون بين ربوع الدولة ويقطعون المسافات الطوال في سبيل تحصيل العلم، وكان معروفا فيما بينهم أن الرحلة في طلب العلم مطلب أساسي لبلوغ أعلى الدرجات.

ومن حق كل إنسان في الدولة الإسلامية أن يتنقل بحرية بين ربوع الدولة لما يشاء من أغراض التجارة والكسب والسياحة وغير ذلك، ولا يحد من حريته في ذلك شئ إلا إذا كان في ذلك خطر عليه أو خطر على الأمن العام.

بل إن الإسلام ليوجب الهجرة على المستضعفين في دينهم [4] ويوجبها على المسلم إذا خاف على دينه في دار الحرب [5].

الحقوق الاقتصادية:

١- حق الملكية:

وهو حق مكفول ومعترف به في الشريعة الإسلامية، بل إن الشريعة لتأمر باحترام هذا الحق

---

(١) أبو الاعلى المودودى – الحكومة الإسلامية ص٢٠٤.

(٢) رواه البخارى ك الاستئذان رقم ٦٢٤١ ومسلم ك الاداب ٢١٥٦.

(٣) رواه أبو داود عن عبد الله بن عباس بإسناد ضعيف.

قال أبو داود روى من غير وجه كلها واهية، وهذا أمثلها وهو ضعيف أيضا.

ضعيف أبو داود للألباني رقم ٣١٨.

(٤) ﴿ هو الذين جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه ﴾ [سورة الملك: آية رقم ١٥] ﴿ ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ﴾ [سورة النساء: آية رقم ٩٧].

(٥) وفي ذلك يقول النبي ﷺ « أنا برىء من كل مسلم يقيم بين ظهرانى المشركين لا تراءى ناراهما » أخرجه أبو داود =

وصيانته من الاعتداء عليه، وترتب على الاعتداء عليه عقوبات قاسية الغرض الرئيسى منها هو حماية هذا الحق.

إلا أن الشريعة الإسلامية تقيد هذا الحق بقيود في إيجاده وتنميته وإنفاقه وما يتعلق به من حقوق للغير.

فتقرر الشريعة أن المالك الوحيد في الكون هو الله تعالى، وأن الناس مُستخلَفون فيما بين أيديهم من مال فينبغى عليهم ألا يبخلوا به على من يستحقه ﴿ **وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه** ﴾ [سورة الحديد: آية رقم ٧].

وأسباب نشوء حق الملكية هو الكسب المشروع أيا كانت صورته، ويدخل فيه انتقال الملكية عن طريق الميراث والهبة والوصية .... الخ.

وليست من أسباب نشوء هذا الحق ما حرمته الشريعة كالسرقة والنهب والقمار والرشوة والربا واستغلال النفوذ، لأنه أكل للمال بالباطل ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ١٨٨].

وللإنسان أن يتصرف في ماله بكل الطرق المشروعة، وله كذلك أن يعمل على تنميته بالطرق المشروعة أيضا.

وتجيز الشريعة الإسلامية نزع الملكية للمصلحة العامة مع دفع تعويض عادل (١).

وترتب الشريعة حقوقا للغير من هذه الحقوق نفقة الأقارب الفقراء فهى واجبة في مال القريب الموسر، والزكاة واجبة في مال الغنى فهى حق الفقير والمسكين في مال الغنى، وكذلك توجب الشريعة في مال الغنى حقوقا أخرى للجماعة والمحتاجين، فلولى الأمر أن يفرض ضرائب زائدة عند الحاجة كالجهاد والمشروعات العامة.

٢- حرية العمل:

وتشمل حق الفرد في سلوك سبيل ميسر وشريف لرزقه وهو العمل الذى كرمته الشريعة فقال رسول الله ﷺ: « ما أكل ابن آدم طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبى الله داود كان

= والترمذى والنسائى واسناده صحيح وقد سبق تخريجه تفصيلا ص ٦٥.

(١) د. عبد الكريم زيدان – مجموعة بحوث فقهية (حقوق الافراد فى دار الإسلام) ص ١٢٧.

يأكل من عمل يده » [1]، وينهى رسول الله ﷺ القادر على العمل أن يتعطل ويتسول من غيره [2]، ويقول ﷺ « لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله تعالى وليس في وجهه مُزعة لحم » [3].

وينبغى أن يكون العمل مباحا لأن الشريعة تنهى عن كل عمل حرام وكل مورد دخل حرام، وينبغى أن يلاحظ العامل المعانى الأخلاقية فيما أبيح له من أعمال وأن لا يلحق بالغير بسبب هذه الأعمال ضررا تمنعه الدولة.

ولا يجوز للدولة أن تمنع أحدا من مباشرة الأعمال المباحة إلا بمسوغ شرعى، كمنع موظفيها من الاتجار والاكتساب لئلا يستغلوا سلطانهم ونفوذهم في هذا الاكتساب أو يؤدى هذا العمل إلى شغلهم عن عملهم الاساسى وهو خدمة الجماهير، ولأنه يأخذ أجرا عمله الأساسى.

وفي سيرة عمر ابن الخطاب أمثلة كثيرة قاسم فيها عمر الولاة أموالهم وأخذ منهم ما زاد منها مثلما فعل مع أبى هريرة وعمرو بن العاص وغيرهم [4].

وللعامل أن يترك العمل متى شاء بشرط عدم الاضرار بالمصلحة العامة، لذلك أجاز الفقهاء لولى الأمر أن يحمل أرباب الصناعات والحرف على العمل بأجر المثل إن هم امتنعوا عن العمل وكان للناس حاجة لعملهم [5].

ومن هذا يتضح عدم جواز قيام العمال في الدولة الإسلامية بالإضراب عن العمل، لأن الدولة كفيلة بحماية العمال من عسف أصحاب العمل وحماية أصحاب العمل من تسلط العمال، وكل هذا نتيجة حتمية لإقرار مبدأ العدالة الاجتماعية الذى سبق الإشارة إليه [6].

الحقوق الاجتماعية والثقافية:

١- حق العلم - التعلم - :

وقد رأينا كيف يحث الإسلام على طلب العلم بل ويجعله فريضة على المسلمين جميعا « طلب

---

(١) رواه البخارى فى صحيحه ك البيوع ب١٥ ح ٢٠٧٢.

(٢) رواه البخارى ك الزكاة ب٥٠ ح رقم ١٤٧٠ مسلم ك الزكاة ب٣٥ كراهة المسألة ح١٠٤٢.

(٣) رواه البخارى فى صحيحه ك الزكاة ح رقم ١٤٧٤ - ومسلم ك الزكاة ب٣٥ ح رقم ١٠٤٠.

(٤) تراجع سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزى ١٤٤ وفى الطبقات وغيرها من كتب التاريخ.

(٥) الطرق الحكمية لابن القيم ص١٤، والحسبة لابن تيمية ص٣٠.

(٦) د. عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص١٢٦.

العلم فريضة على كل مسلم »[1]. وإن العلم في نظر الإسلام مشاع لا يحرم منه أحد، ويأخذ كل منه بقدر طاقته، وكيف أن الإسلام قد قسم العلم إلى قسمين:

إحدهما: فرض عين على كل مكلف، ويشمل أحكام العقائد وما يقيم به حياته على أساس الدين من أحكام الشرائع.

والثاني: فرض كفاية يكفي أن يشتغل به بعض المسلمين ليكفوا الجميع مؤنته. ويدخل في هذا القسم تعلم الحرف والمهن والصناعات التى لا غنى للمسلمين عنها[2].

٢- حق الفرد في كفالة الدولة:

والمقصود من هذا الحق أن يجد الفرد في الدولة الإسلامية من يكفله عند الحاجة والعوز. وقد أمر الله تعالى المسلمين بالتعاون فيما بينهم على ما فيه قوامهم وصلاحهم ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الإثم والعدوان** ﴾ [سورة المائدة: آية رقم ٢].

ومن مظاهر هذا التعاون أن يعين الغنى ذا الحاجة ويكفيه، لذلك يربى الإسلام في نفوس الناس هذا المسلك، فيقول النبى ﷺ « من كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له، ومن كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له » وذكر ﷺ من أصناف المال ما ذكر حتى ظن الناس أنه لا حق لأحد منهم في فضل[3] والفضل هو الزيادة.

ويقول النبى ﷺ: « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه »[4] وقد كان في مسلك المسلمين في الصدر الأول خير مثال على هذا التعاون والتكافل فيما بينهم، وقد مدحهم الرسول ﷺ لأجل هذا المسلك: فقال: « إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم منى وأنا منهم »[5].

---

(١) أخرجه أحمد فى العلل – رواه ابن ماجه – المقدمة ب فضل العلماء رقم ٢٢٤ – ضعيف، راجع: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر.

(٢) راجع الحديث عن الوضوح كسمة من سمات الشريعة الإسلامية فى هذا المبحث ص ١٤٩.

(٣) رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرى بهذه الزيادة على لسان أبى سعيد... « فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا فى فضل » – مسلم ك اللقطة ب ٥ ح رقم ١٧٢٩ البغوى شرح السنة ج١١ ص٣٤ رقم ٢٦٨٥.

(٤) مسلم ك البر والصلة ب تحريم الظلم ح رقم٢٥٨٠، ب تحريم ظلم المسلم رقم ٢٥٦٤.

(٥) متفق عليه – رواه البخارى فى كتاب الشركة رقم ٢٤٨٦، ومسلم فى فضائل الصحابة ح رقم ٢٥٠٠.

وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال « بعث رسول الله ﷺ بعثا قبل الساحل فأمر عليهم أبا عبيدة بن الجراح وهم ثلاثمائة وأنا فيهم، فخرجنا حتى إذا كنا ببعض الطريق فنى الزاد، فأمر أبو عبيدة بأزواد ذلك الجيش فجمع ذلك كله فكان مزودى تمر، فكان يقوتناه كل يوم قليلا قليلا حتى فنى، فلم يكن يصيبنا إلا تمرة تمرة، ...... » (١).

ولما كانت الدولة ممثلة للمجتمع ونائبة عنه فعليها القيام بما أرشدت إليه هذه الأحاديث الشريفة فتقوم بكفالة المحتاج والفقير (٢).

قال رسول الله ﷺ :

« ما من مؤمن إلا أنا أولى به في الدنيا والآخرة، واقرأوا إن شئتم..، النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم...، أيما مؤمن مات وترك مالا فليرثه عصبته من كانوا، ومن ترك دينا أو ضياعا فليأتنى فأنا مولاه» (٣). أى ترك ذوى ضياع أى لا شئ لهم.

وقد كان مسلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه في عام المجاعة تاريخيا، فقد كان عمر يسعى لسد حاجات الناس ويشرف على إطعامهم بنفسه ويرسل إلى أهل البادية ما يقيم صلبهم ويعينهم على الخروج من أزمتهم، وأرسل يطلب العون من الولايات التى تتمتع بالرخاء ويأمر ولاته بإغاثة الناس في أزمتهم حتى يأتيهم الحيا من عند الله تعالى (٤).

وكان يقول بعد أن طعن: « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها بين الفقراء » (*).

* * *

(١) رواه البخارى – كتاب الشركة رقم ٢٤٨٣، وانظر فى السير والمغازى سرية سيف البحر – الخبط.

(٢) د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ١٣٣.

(٣) متفق عليه – قال الشوكانى فى نيل الأوطار ج٦ ص٥٨: وقد اختلف هل كان رسول الله ﷺ يقضى دين المديونين من مال المصالح أو من خالص ماله، والراجح أنه كان يقضيه من مال المصالح.
البخارى ك الفرائض ب٤ من ترك مالا فلأهله ح رقم٦٧٣١.
مسلم ك الفرائض ب ٤ من ترك مالا فلورثته ح رقم ١٦١٩.

(٤) راجع سيرة عمر بن الخطاب المراجع السابق ذكرها.

(*) روى ابن سعد ج٣ ص٢٤٤ قسم ١ أن عمر قال بعد طعنه « والله لئن سلمنى الله لأدعن أرامل أهل العراق لا يحتجن إلى أحد بعدى أبدا » إسناده صحيح وهو فى البخارى – ك فضائل الصحابة – ب ٨ ح ٣٧٠٠.

المبحث الثالث

الشورى كأساس للحكم

الشورى في القرآن ..

الشورى أساس متين من أسس الحكم في الإسلام، أرشد إليها القرآن الكريم تلميحا [1] ثم أمر بها وأوجبها تصريحا قال تعالى : ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين** ﴾ [آل عمران أية ١٥٩] .

فالله سبحانه وتعالى أمر نبيه محمدا ﷺ المعصوم بوحى السماء أن يشاور أصحابه فى الأمر. وإن كان الله قد أغناه عن المشورة بتوفيقه وتسديده، وذلك تأليفا لهم، وتدريبا لهم على سلوك سبيل المشاورة لما في المشاورة من الفضل [2]، ولكي يتبعه المؤمنون من بعده فيما حزبهم من أمر دينهم ويستنوا بسنته في ذلك فيتشاوروا بينهم ثم يصدروا عما اجتمع عليه ملأهم [3].

لقد ورد لفظ الشورى فى القران فى ثلاث مواضع، الأول فى سورة البقرة ﴿ **فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما** ﴾ [البقرة الأية: ٢٣٣] .

وفى هذه الأية تدريب للأسرة المسلمة التى هى نواة المجتمع المسلم على إلتزام سبيل الشورى في كل

---

(١) ذكر بعض المفسرين أن قول الله تعالى : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ... » الآية ٣٠ من سورة البقرة، فيه إرشاد للشورى فكأن الله تعالى أراد بهذا التوجيه أن يعلم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها، وإن كان هو بعلمه وحكمته غنيا عن المشاورة .

الرازى – مفاتيح الغيب ج١ ص ٣٨٢، والزمخشرى – الكشاف ج١ ص ٢٠٩، والبيضاوى – أنوار التنزيل ج١ ص ٤٥ .

مشار إليها فى : نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة – د. زكريا الخطيب ص١١ . وفى القصص القرآنى ارشاد وتوجيه الى سبيل المشاورة، فهذه ملكة سبأ تشاور قومها « قالت يا أيها الملأ أفتونى فى أمرى ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون » النمل ٣٢ وفرعون يشاور الملأ من حوله في أمر موسى « قال للملأ حوله إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون» الشعراء ٣٤ –٣٥ .

(٢) روى ابن جرير الطبرى فى تفسيره عن الضحاك بن مزاحم قوله: ما أمر الله عز وجل نبيه ﷺ بالمشورة إلا لما علم فيها من الفضل، وعن الحسن البصرى قوله: ما شاور قوم إلا هدوا لأرشد أمورهم ج٧ ص ٣٤٤ .

(٣) جامع البيان عن تأويل آى القرآن – ابن جرير الطبرى ج٧ ص ٣٤٥ .

أمور الحياة ومنها الاتفاق على فطام الطفل الصغير .

والثاني في سورة آل عمران الآية السالفة، وفيها أمر النبي ﷺ بالمشاورة. ولا يخفى أن هذا الأمر لمن بعده من خلفاء المسلمين ألزم، لأنهم غير معصومين ولا مؤيدين بوحى السماء مثله .

والثالث في سورة الشورى في معرض المدح لجماعة المؤمنين وبيان صفاتهم التي يتخلقون بها ومنها أن أمرهم شورى بينهم ﴿ **فما أوتيتم من شئ فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون * والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون * والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون** ﴾ [الشورى الأيات ٣٦ -٣٩] .

وجدير بالذكر أن الاتفاق على تسمية هذه السورة بسورة الشورى يحوى أهمية الشورى كأساس من أسس التعايش بين المؤمنين في المجتمع المسلم على جميع المستويات .

وقد ورد في القرآن الكريم آيات أخرى غير صريحة في هذا المجال ولكنها تفيد وجوب الشورى وضرورة العمل بها. ومن هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾ [آل عمران آية: ١٠٤] .

فأوجب الله تعالى على جماعة المسلمين أن يكون من بينهم أمة – جماعة – تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتزيله، وقد يكون المراد بالأمة في هذه الآية ما يعرف في العصر الحديث بالجمعية – نواب الأمة – التي تقوم عوج الحكومة، ومعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى، والآية أدل دليل عليه، بل إن دلالتها عليها أقوى من دلالة الآيات الصريحة التي جاءت في الشورى، وذلك أن هذه الآية تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين (١) .

ومن هذه الآيات قوله تعالى ﴿ **وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** ﴾ [النساء آية:٨٣] .

وفى هذه الآية دليل على أن الأمور الهامة التي تعرض للأمة يجب أن ترد إلى أهل العلم والفن ليروا فيها رأيهم، ويستنبطوا منها ما فيه مصلحة الأمة، ولا شك أن أهل الشورى هم هؤلاء الذين ترد إليهم هذه الأمور، وأن سبيل الشورى هو خير سبيل للهداية والرشاد .

---

(١) راجع تفسير المنار ج٤ ص ٣٧ للسيد محمد رشيد رضا .

الشورى فى السنة

حفلت السنة النبوية بكثير من النصوص التى تدل على التزام رسول الله ﷺ نهج المشاورة قولا وعملا حتى صارت الشورى صفة لصيقة به لا يدانيه فيها غيره وهو المعصوم « ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ » [1]. ومما يؤثر عنه فى هذا الصدد قوله « إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه » [2].

فالشورى ضرورة من ضرورات الحياة يحتاج إليها كل مسلم، وينبغى على المسلم أن يعين أخاه، وأن يبذل جهده فى نصح أخيه، فالمستشار مؤتمن [3] لا يفضى لأخيه سراً ولا يخونه لأن من استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه [4].

والشورى بركة، وما شقى قط عبد بمشورة وما سعد باستغناء رأى، وما خاب من استخار ولا ندم من استشار [5].

« إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأمركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها » [6].

والمرأة تستشار، فالبكر تستأمر والثيب تشاور [7].

ولا يجوز أن يولى على المسلمين وال أو يستخلف خليفة بغير مشورة المؤمنين لقول النبى ﷺ « لو كنت مؤمرا أحد من غير مشورة لأمرت ابن أم عبد »، وفى رواية « لو كنت مستخلفا أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد » [8].

وقد كان رسول الله ﷺ لايدع المشاورة فى أمره كله، وكان يكثر من طلب المشورة. استشار أصحابه

---

(١) الترمذى – أبواب الجهاد – باب ما جاء في المشورة ج٣ ص ١٢٩ بدون اسناد .

(٢) ابن ماجه – ك الأدب – ب المستشار مؤتمن ح رقم ٣٧٤٧ ج٢ ص ١٢٣٣ باسناد ضعيف .

(٣) ابن ماجه – ك الأدب – ح ٣٧٤٥ – ٣٧٤٦ ، وأحمد ٢٧٤/٥ عن ابن مسعود، والدارمى ج٢ ص ٢١٩ . مجمع الزوائد ج٨ ص ٩٩ بروايات عديدة عن على لا تخلو من مقال. ورواية أبى مسعود عند ابن ماجه باسناد صحيح.

(٤) أحمد ٣٢١/٢ ، ٣٦٥ .

(٥) رواه الطبرانى في الأوسط والصغير باسناد ضعيف – مجمع الزوائد ج٨ ص٩٩ .

(٦) الترمذى – ك الفتن ح رقم ٢٣٦٨ ج٣ ص ٣٦١، وقال هذا حديث غريب .

(٧) أحمد ٢/ ٢٩٩ من حديث أبى هريرة .

(٨) أحمد ٧٦/١ – ٩٥، ابن ماجه – المقدمة – مناقب ابن مسعود ج١ ص ٤٩ ح رقم ١٣٧ .

قبل القتال فى غزوة بدر [١]، وشاورهم بعد القتال فى مصير الأسرى [٢].

وشاور أصحابه قبل الخروج فى غزوة أحد [٣].

واستشار أصحابه قبل غزوة الأحزاب، فأشار عليه سلمان الفارسى بحفر خندق يحول بين العدو وبين المدينة [٤].

واستشار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فى أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة [٥].

واستشار على بن أبى طالب وأسامة فى حادثة الإفك [٦].

وأشارت عليه أم سلمة بعد صلح الحديبية بأن يحلق رأسه ويذبح هديه دون أن يكلم أحدا. فتابعه الصحابة بعد ذلك [٧].

وقد اتسع مجال العمل بالشورى في عهد الراشدين، وذلك لظهور حوادث لم تكن تعرف على عهد رسول الله ﷺ، من ذلك اختيار خليفة المسلمين، وقد لجأ الأصحاب إلى أسلوب المشاورة فى هذا الاختيار، سواء كان الاختيار عن طريق أهل الحل والعقد أوكان عن طريق الاستخلاف، وقد سبق أن ذكرنا قول النبى ﷺ « لوكنت مستخلفا أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد »، ومن المأثور عن عمر « من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فلا يبايع ولا الذى بايعه تغرة أن يقتلا » [٨].

وكذلك لجأ الخلفاء الراشدون إلى أسلوب المشاورة فى استنباط الأحكام الشرعية، وكان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر فى كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضى به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم. وبمثل ذلك كان يفعل عمر بن الخطاب [٩].

---

(١) مسلم – ك الجهاد – ب غزوة بدر ح رقم ١٧٧٩، وأحمد ٢١٩/٣، ٢٥٧، وابن هشام – السيرة ج٢ ص ٤٠٧ .

(٢) مسلم – ك الجهاد – ب الإمداد بالملائكة ح رقم ١٧٦٣، وأحمد ٢٤٣/٣ .

(٣) البخارى معلقا – ك الاعتصام ب ٢٨ قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم ج٤ ص ١٧٩، ووصله الطبرانى والحاكم وصححه ج٢ ص ١٢٨ وما بعدها، وأحمد ٣٥١/٣، وابن هشام – السيرة ج٣ ص ٤٦ –٤٧ عن ابن اسحاق مرسلا .

(٤) ابن القيم – زاد المعاد ج٣ ص ٢٧١ .

(٥) ابن هشام – السيرة ج٣ ص ١٦٣ – وابن القيم – زاد المعاد ج٣ ص ٢٧٣ .

(٦) البخارى ك المغازى – ب حديث الإفك ح رقم ٤١٤١ – ك التفسير ح رقم ٤٧٥٠ .
ابن هشام – السيرة ج ٣ ص ٢٢٣ .

(٧) البخارى – ك الشروط ب الشروط فى الجهاد ح رقم ٢٧٣١ – ٢٧٣٢ .

(٨) البخارى – ك الحدود رقم ٦٨٣٠ – أحمد ٥٦/١ – عبد الرزاق ج٥ ص ٤٤٥ ح ٩٧٥٩ .

(٩) البيهقى بسند صحيح – مشار إليه فى فتح البارى ج ١٣ ص ٣٥٤ والدارمى ج١ ص ٥٨ .

ثم كانت الشورى سبيلهم فى كل ما جد من الأمور، ولو استقصينا ذلك لطال بنا المقام [1].

حكم الشورى

هل الشورى واجبة أم غير واجبة ؟

إن أساس هذا الأمر هو قول الله تعالى لرسوله ﷺ « وشاورهم فى الأمر » فهذا أمر من الله لرسوله، فهل هذا الأمر للوجوب أم لغيره؟ [2] وهل هذا الأمر خاص لرسول الله ﷺ أم هو عام فى جميع الأمة من بعده، وخاصة الأئمة والولاة ؟

هناك اتجاهات ثلاثة :

الأول: أن الشورى مندوبة وأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بأن يشاور أصحابه تأليفا لقلوبهم وتطييبا لنفوسهم وإكراماً لهم لأن سادات العرب كانوا إذا لم يشاوروا فى الأمر شق عليهم [3].

---

(١) قال ابن حجر: وتقدم قريبا أن القراء كانوا أصحاب مجلس عمر ومشاورته .

وقد ورد من استشارة الأئمة بعد النبى ﷺ أخبار كثيرة، منها مشاورة أبى بكر فى قتال أهل الردة، وقد أشار إليها المصنف .

ومشاورة عمر الصحابة فى حد الخمر تقدمت – ك الحدود، وعند مسلم ك الحدود ح رقم ١٧٠٦ .

ومشاورة عمر الصحابة فى إملاص المرأة تقدمت – ك الديات ح رقم ٦٩٠٥ .

ومشاورة عمر فى قتال الفرس تقدمت فى الجهاد – ك الجزية والموادعة ح رقم ٣١٥٩ .

ومشاورة عمر المهاجرين والأنصار ثم مشيخة قريش لما أرادوا دخول الشام وبلغه أن الطاعون وقع بها – ك الطب ح رقم ٥٧٢٩ .

ومشاورة عثمان الصحابة فيما يفعل بعبيد الله بن عمر عند ابن سعد ج٣ قسم ١ ص ٢٥٩ .

ومشاورته الصحابة فى جمع الناس على مصحف واحد أخرجها أبو داود فى كتاب المصاحف من طرق عن على منها قوله: « ما فعل عثمان الذى فعل فى المصاحف إلا عن ملأ منا » وسنده حسن – فتح البارى ج ١٣ ص ٣٥٤.

(٢) اختلف العلماء فيما وضعت له صيغة الأمر، فذهب البعض إلى أن الأمر مشترك بين الإيجاب والندب والإباحة، وقال البعض أنه مشترك بين الإيجاب والندب فقط .

وذهب البعض إلى أنه حقيقة فى الندب فقط، وقال آخرون هو حقيقة فى الإباحة فقط، ولا يستعمل فى أحد معانيه أو فى غير معناه الحقيقى إلا بقرينة، وذهب جمهور العلماء إلى أن الأمر حقيقة فى الوجوب، ولا يصرف عن الوجوب إلا بقرينة، وهو الراجح.

د. زكريا البرى – أصول الفقه الإسلامى – ص ١٩٥ – ١٩٦ .

وفى مسودة آل تيمية ما نصه « الأصل فى الأمر الوجوب، وبه قال عامة المالكية وجمهور الفقهاء والشافعى وغيره، وقالت المعتزلة وبعض الشافعية، الأصل فيه الندب، وقال أكثر الأشعرية وشيخهم، هو على الوقف بينهما إذا ثبت الاستدعاء وقال قوم الأصل فى صيغة الأمر مجرد الإباحة ص ٤ .

(٣) ذكره القرطبى عن مقاتل وقتادة والربيع ج ٤ ص ٢٥٠ ، والطبرى عن الضحاك بن مزاحم وغيره ج٧ ص ٣٤٤ .

فما أمر الله نبيه ﷺ بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما فى المشاورة من الفضل، ولتقتدى به أمته من بعده [1]، فرسول الله ﷺ غنى بوحى الله وتسديده وتوفيقه عن مشاورتهم، فقوله تعالى ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ كقول النبى ﷺ « والبكر تستأمر » تطييبا لقلبها. لا أنه واجب .

وهذا هو قول عامة الفقهاء والمفسرين من سلف الأمة كالشافعى وقتادة والربيع وابن اسحاق والبيهقى والقشيرى وابن القيم ورجحه ابن حجر العسقلانى [2].

الثاني: أن الشورى واجبة، لأن الأمر يفيد الوجوب أصلا ولا يصرف إلى غيره إلا بقرينة، كما سبق أن بينا ذلك. وإذا كان الأمر موجها لرسول الله ﷺ فهو عام فى جميع الأمة إذ ليس فيه ما يدل على أنه خاص بالنبى ﷺ [3].

بل إن آية الشورى ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ وإن جاءت على سبيل الإخبار والمدح، فإن توسطها بين إقامة الصلاة والإنفاق وهما فريضتان ليدل على فرضية الشورى أيضا .

وهذا هو قول الجصاص وابن خويز منداد والهادوية والشوكانى وغيرهم، وهو قول عامة المحدثين إن لم نقل جميعهم.

قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه [4].

وقال ابن خويز منداد، واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيم يتعلق بالمصالح [5].

وليس أدل على وجوب الشورى من التزام النبى ﷺ للمشاورة وهو المعصوم بالوحى، فكان التزام غيره به أولى، وكذلك التزام الخلفاء الراشدين طريق الشورى فى الولاية والحكم .

بل إن الفقهاء والمفسرين الذين قالوا إن الأمر بالشورى جاء للندب وليس للوجوب، ما قالوا بذلك إلا لأنهم ربطوا الأمر بالشورى بشخص النبى ﷺ فجعلوه خاصاً به فلم يتصوروا أن تكون الشورى واجبة فى

---

(١) ابن جرير الطبرى ج٧ ص ٣٤٤ .

القرطبى ج٤ ص ٢٥٠ – ن دار احياء التراث العربى – بيروت سنة ١٩٨٥م.

(٢) فتح البارى شرح صحيح البخارى ج١٣ ص ٣٥٢ .

(٣) ذهب الشافعية إلى أن الخطاب الخاص بالنبى ﷺ لايعم الأمة إلا بدليل، بينما ذهب الأحناف والحنابلة إلى أنه خطاب يعم الأمة إلا ما دل الدليل على أنه خاص بالنبى ﷺ وهذا هو الراجح وعليه العمل. إرشاد الفحول ص ١٢٩ .

(٤، ٥) القرطبى ج٤ ص ٢٤٩ – ٢٥٠ .

حقه وهو المؤيد بوحى السماء.

الثالث: حاول الجمع بين الاتجاهين السابقين استنادا إلى صفة الحاكم، أو صفة الأمر المتشاور فيه فإذا كان الإمام مجتهداً فالشورى فى حقه مندوبة غير واجبة، أما إذا كان الإمام غير مجتهد فالشورى فى حقه واجبة .

وإذا كانت الأمور محل الشورى ذات طابع عام ولها أهمية خطيرة فى الدولة مثل سن القوانين وإحداث الأنظمة الجديدة وإعلان الحرب وإنشاء المشروعات فالشورى تكون واجبة لأن هذه الأمور تحتاج الى تضافر خبرات كثيرة متنوعة .

اما إذا كانت الأمور محل الشورى ذات طابع خاص، أو أن مصلحة الأمة تقتضى البت فيها بسرعة لا تتحقق باستطلاع رأى الخبراء فإن الشورى تكون مندوبة (١).

ولا شك إن هذا الرأى الأخير قد حاول جاهدا الجمع بين الإتجاهين المتعارضين إلا أنه كان متكلفاً إلى حد كبير، وإذا كانت هناك ميزة لهذا الرأى فهى فى تقسيمه للأمور وبيان ما يدخل منها وما لا يدخل فى موضوع الشورى .

والرأى الغالب فيما هو واضح هوالرأى القائل بإيجاب الشورى وذلك لأمور:

– أن الذين قالوا بالندب جعلوا الأمرخاصا برسول الله ﷺ وقد التزم النبى ﷺ الشورى حتى صارت صفة من صفاته، فلا شك أن غيره ﷺ أولى بهذا الالتزام فتكون الشورى واجبة فى حقه لأنه غير معصوم بوحى السماء.

– أن ظاهر الأمر يفيد الوجوب ولا توجد القرينة التى تصرفه عن الوجوب إلى الندب أو إلى غيره .

– أن الأمر عام فى رسول الله ﷺ وغيره من المكلفين وليست هناك قرينة لاختصاصه ﷺ به.

– أن الحكم فى منهاج الإسلام السياسى أمانة ثقيلة، وأن الشورى أساس من الأسس التى يقوم عليها منهاج الحكم، وفى هذا يقول عمر للصحابة حين شاورهم فى مسألة تقسيم أرض السواد: « إنى لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا فى أمانتى فيما حملت من أموركم » (٢) .

---

(١) د. زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب – نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص ١٩٥، ١٩٦ وعزاه إلى الشيخ محمد سلامة جبر فى كتابه الشورى ص ١٧ والأستاذ قحطان عبد الرحمن الدورى فى كتابه الشورى بين النظرية والتطبيق ص ٥٥.

(٢) سعدى أبو جيب – دراسة فى منهاج الإسلام السياسى ص ٦٤٦ .

موضوع الشورى وحدودها :

وهى الدائرة التى يباشر فيها أهل الشورى اختصاصهم.

ذهب بعض أهل العلم قديما إلى أن الشورى تكون فى مكائد الحروب وعند لقاء العدو، لأن اللام فى لفظة « الأمر » ليست للاستغراق لخروج ما نزل فيه الوحى باتفاق،وليس ذلك إلا ما جرى من أمر الحرب فى غزوة أحد (١).

وذهب أخرون إلى أن الشورى تكون فى كل أمر من الأمور التى لم ينزل فيها وفى بيان حكمها وحى من السماء، وذلك لأن لفظ «الأمر» عام خص بما نزل فيه وحى، فيبقى حجة فى الباقى (٢).

والواقع أن قصر الشورى على أمور الحرب دون غيرها فيه تحكم ظاهر ولا يسنده دليل واضح، اللهم إلا ما تمسكوا به من مناسبة نزول النص، ومعلوم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولو سلمنا بما ذهب إليه أصحاب القول الأول، وهو بعيد، فما الذى يمنع من قياس كل أمر يمس مصالح الأمة، أو يتعلق بشئون الدولة على أمر الحرب (٣).

إن وقائع الشورى فى عهد النبى ﷺ وخلفائه الراشدين لم تكن قاصرة على أمور الحرب، وقد ذكرنا من قبل أن النبى ﷺ كان يستشير فى أمور كثيرة كتعيين الولاة والأمراء، واستشار علياً وأسامة فى حادث الإفك وهو من الأمور الخاصة .

وكذلك لجأ الراشدون إلى أسلوب الشورى فى كثير من الوقائع التى تتعلق بأمور الدين ومصالح الأمة العامة كجمع القرآن وتدوين الدواوين، وكذلك استنباط الأحكام الشرعية من النصوص، وقد ذكرنا ما كان يفعله الصديق والفاروق فى ذلك من جمع رؤوس الناس واستشارتهم فى مثل هذه الأمور (٤).

---

(١) أورد القرطبى هذا القول ونسبه للقائلين بأن الشورى مندوبة كالشافعى وقتادة والربيع – ج ٤ ص ٢٥٠ .

وجزم الكلبى بهذا القول فى تفسيره، وقاله الطبرى ج٧ ص ٣٤٣، ورجحه الألوسى وقال: أخرجه ابن أبى حاتم من طريق ابن سيرين عن عبيدة وهو المناسب للمقام – روح المعانى ج٤ ص ١٠٦ .

(٢) القرطبى – ج٤ ص ٢٥٠، وعزاه إلى الحسن البصرى والضحاك بن مزاحم، ورجحه ابن الجوزى فى التفسير حيث يقول : واعلم أنه إنما أمر النبى ﷺ بمشاورة أصحابه فيما لم يأته فيه وحى، وفى الذى أمر بمشاورتهم فيه قولان حكاهما القاضى أبو يعلى، أحدهما أنه أمر الدنيا خاصة، والثانى : أمر الدين والدنيا، وهو أصح .

زاد المسير فى علم التفسير ج١ ص ٤٨٨ – ٤٨٩ – ن المكتب الإسلامى – ط ثالثة سنة ١٩٨٤م . وهذا قول جمهور أهل العلم فى العصر الحديث .

(٣) سعدى أبو جيب – المرجع السابق ص ٦٥٦ .

(٤) إلا أن ما يستوقفنا أنه فى أمور الاستنباط لا يؤخذ برأى الكثرة وإنما بأقرب الأراء إلى الدليل، كما حدث فى قتال الصديق =

وتجارب الشورى في عهد النبى ﷺ تبين بوضوح أن الصحابة قد فهموا أن الشورى لا تكون إلا فى الأمور التى لم ينزل فيها وحى من السماء، لأن ما كان فيه أمر من الله سبحانه أو من رسوله ﷺ فلا مجال للرأى فيه لوجوب طاعة الله وطاعة رسوله دون أدنى مناقشة ﴿ **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا** ﴾ [الأحزاب:٣٦].

لذا قال الحباب بن المنذر لرسول الله ﷺ يوم بدر، أرأيت هذا المنزل، أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه أو نتأخره؟ أم هو الرأى والحرب والمكيدة؟ فقال النبي ﷺ: بل هو الرأى والحرب والمكيدة، فقال الحباب فإن هذا ليس بمنزل وأشار على النبى ﷺ برأيه فوافقه (١).

وكذلك قال سعد بن معاذ للنبى ﷺ حين هم بمصالحة غطفان – يوم الخندق – على بعض ثمار المدينة: أمرتحبه فنصنعه؟ أم شئ أمرك الله عز وجل به لابد لنا من عمله؟ أم شئ تصنعه لنا؟ (٢).

أما ما نزل فيه وحى من السماء ولم يكن قاطعا فى دلالته، فهو محل للاجتهاد والاستنباط، ويمكن أن يدخل فى مجال الشورى من ناحية الحكم والقضاء والتشريع، وقد ذكر ميمون بن مهران ما كان يفعله الراشدان أبو بكر وعمر حين تطرأ مسألة ليس فى حكمها نص من كتاب أو سنة، وكذلك كانوا يتشاورون فى الاستنباط من النصوص التى لا تدل على معناها دلالة قطعية (٣).

بل إن هذا قد حدث فى عهد النبى ﷺ وهو عهد نزول الوحى والتشريع، فقد روى على بن أبى طالب قال: لما نزلت ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ...** ﴾ قال لى النبى ﷺ، ما ترى؟ دينار؟ قلت لا يطيقونه، قال فنصف دينار، قلت لا يطيقونه، قال فكم؟ قلت شعيرة، قال إنك لزهيد، فنزلت ﴿ **أءشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات، فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله، إن الله خبير بما تعملون** ﴾ قال على: فبى خفف الله عن هذه الأمة (٤).

= للمرتدين واعتراض كثير من الصحابة عليه، قال البخارى: فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة، إذ كان عنده حكم رسول الله ﷺ فى الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة وأرادوا تبديل الدين وأحكامه – ك الاعتصام ب ٢٨ .

(١) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٤١١ –٤١٢، وطبقات ابن سعد ج٢ ص٩، وفيه انقطاع فى رواية ابن اسحاق، ووصله الحاكم ج٣ ص٤٢٦، ٤٢٧، وفى سنده من لا يعرف، وقال الذهبى، حديث منكر – زاد المعاد ج٣ ص ١٧٥ .

(٢) ابن هشام ج٣ ص ١٦٣ – ابن القيم – زاد المعاد ج٣ ص ٢٧٣ .

(٣) من الأمثلة الواضحة على ذلك استشار الفاروق عمر بن الخطاب المهاجرين والأنصار فى قسمة أرض السواد، العرق والشام – راجع تفاصيل ذلك فى كتب الفقه والحديث بخاصة كتاب الأموال للقاسم أبى عبيد بن سلام – ج١ ص ٦١ .

(٤) الحديث أخرجه ابن حبان فى صحيحه، وأخرجه الترمذى فى جامعه بسند حسن، وأورده ابن حجر فى فتح البارى بشرح صحيح =

قال الحافظ ابن حجر: ففى هذا الحديث المشاورة فى بعض الأحكام [1].

وواضح أن مشاورة النبى ﷺ لعلى بن أبى طالب فى هذه الآية كان فى قدر ما يتصدقون به إذا أرادوا مناجاة الرسول ﷺ، وهو ما لم توضحه الآية ولم تدل عليه دلالة قطعية، بل تركته للاجتهاد، فشاور النبى ﷺ علياً فى هذا القدر.

وفى هذا بيان أن الشورى تجوز فى الأحكام الظنية، بمعنى أنها تجوز فى كل ما يجوز فيه الاجتهاد، وهذا تخصيص لقول من قال إن الشورى لا تكون فى الأحكام المنصوص عليها [2].

ويمكن النص على موضوعات معينة – على سبيل الحصر– يجب فيها على الخليفة أن يعرضها للمشاورة، ويندب له فى غيرها أن يستشير الأمناء والمخلصين من ذوى الرأى والاختصاص، بناءا على الرأى الثالث والموفق بين الاتجاهات المختلفة فى حكم الشورى.

ويكون هذا النص هو الفيصل فى تحديد موضوع الشورى ووجوب الشورى.

والحقيقة أن هذه التفصيلات من الأمور المفوضة للأمة الإسلامية ترى فيها رأيها تبعاً للمصلحة العامة، وتتغير بتغير الزمان والمكان، فلا يلزم التقيد فيها بأحكام ثابتة جامدة .

أسلوب الشورى :

لم يعرف الإسلام أسلوبا دون غيره للشورى، فقد تأتى الشورى تطوعاً من أحد أفراد الأمة كما حدث من الحباب بن المنذر وسلمان الفارسى، وقد يعرض الإمام المسألة على أهل الشورى، كما كان يحدث من النبى ﷺ حيث يقول « أشيروا على أيها الناس » .

والواقع أن النبى ﷺ وخلفاءه الراشدين لم يأخذوا بأسلوب معين للشورى، لأن الشورى بنت الحياة، والحياة لا يمكن أن توضع فى قالب، فأى أسلوب يؤدى إلى قيام الشورى فى المجتمع يرتضيه الإسلام ويقره متى كان صادقاً ومحققاً لرسالة الشورى فى نظام الإسلام .

ولا شئ فى منهاج الإسلام يحول بين الأمة وبين الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى بحثا عن الأسلوب النافع لخير الأمة [3].

= البخارى وعزاه إليهما ج١٣ ص ٣٥٢ والآيتان قم ١٢، ١٣ من سورة المجادلة .

(١) فتح البارى شرح صحيح البخارى ج ١٣ ص ٣٥٢ .

(٢) قارب د. صلاح دبوس – المرجع السابق – هامش ص ٢١٩ – ٢٢٠ .

(٣) سعدى أبو جيب – دراسة فى منهاج الإسلام السياسى ص ٦٥٩ .

أهل الشورى:

لم تبين لنا النصوص من هم أهل الشورى ولا صفاتهم ولا عددهم، وجاءت السوابق التاريخية والتطبيقات العملية فى عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين واسعة فضفاضة، فتارة يكون المستشار واحدا بعينه، منتدبا أو متطوعا [1]، وتارة يكون أهل الشورى اثنين [2].

وتارة يكون أهل الشورى عدد يصعب حصره، وقد يكونون جمهور المسلمين، وقد يكون أهل الشورى جماعة منتخبين يمثلون جماهير المسلمين [3].

وقد يكون المستشار امرأة، خاصة فى الأمور التى تخص النساء وتكون المرأة فيها أكثر خبرة ودراية من الرجل [4].

وقد يكون المستشار شاباً أو كهلاً، وقد كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته كهولاً كانوا أو شباباً [٥].

ونتيجة لهذه المرونة فى تشريع الإسلام للشورى، نجد أن الفقهاء قد اختلفوا اختلافا كبيرا فى تحديد أهل الشورى، وتحديد صفاتهم من حيث الكم والكيف .

فذهب جمهور الفقهاء إلى أن أهل الشورى هم أهل الحل والعقد فى الأمة الإسلامية، وهم أهل الاختيار الذين بيدهم ترشيح الخليفة، والمفاضلة بين المرشحين، ومحاسبة الخليفة وعزله، وقد اختلفوا فى عددهم اختلافاً كبيراً [6]، وفيمن يمثلهم، فذهب البعض إلى أنهم الأشراف والأعيان، وقال آخرون هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس، وذهب البعض إلى أنهم أولوا الأمر الذين عناهم الله تعالى فى قوله: ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ [7].

---

(١) كما كان الحباب بن المنذر فى بدر وسلمان الفارسى فى الخندق .

(٢) كما كان السعدان فى الخندق، وأسامة وعلى فى حادث الإفك .

(٣) وهم الذين يسمون النقباء أو العرفاء – البخارى ك الأحكام ب ٢٦ العرفاء للناس ح رقم ٧١٧٦ .

(٤) كاستشارة عمر ابنته حفصة فى المدة التى تصبر فيها المرأة عن زوجها – تاريخ عمر بن الخطاب ص ٧٧ .

(٥) البخارى – ك الاعتصام بالكتاب والسنة ب ٢٨ معلقا ج٤ ص١٧٩ .
والحديث موصول برقم ٧٢٨٦ ب ٢– نفس الكتاب .

(٦) انظر الماوردى الأحكام السلطانية ص ٧٦ .

(٧) الشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا – المنار ج٥ ص ١٤٧، يقول الشيخ محمد عبده رحمه الله : إنه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة . =

وقد اشترط الفقهاء فيهم شروطا عديدة، منها العدالة والرأى والعلم بشروط الإمام والأمانة [1]. وذهب البعض إلى أن أهل الشورى هم جميع أبناء الأمة، ولكن لاستحالة جمعهم واستشارتهم يختار من بينهم من يمثلهم لأداء هذا الدور [2] عن طريق الانتخاب العام من قبل عامة الشعب.

والذى ينبغى أن نقرره هنا أن الشريعة بنصوصها وسوابقها التطبيقية لم تضع نظاما محددا للشورى، وهذا من حسناتها واحُتياطها للمستقبل لأن تحقيق الشورى عملا مما يختلف باختلاف الزمان والمكان، فتركه للأمة تنظمه حسب الظروف والأحوال هو السبيل الأقوم للشورى [3].

وعلى هذا فالشورى فى منهاج الإسلام السياسى تتسع لكل فكرة وكل نظام يحقق عملا المشاورة، فيجوز أن تقوم الأمة باختيار أهل الشورى الذين يشاورهم رئيس الدولة، على أن يشترط فى المرشح بعض الشروط العلمية التى تؤهله للمشاورة. ويجوز لرئيس الدولة مشاورة أهل الاختصاص فى موضوع اختصاصهم سواء كانوا من أهل الشورى المنتخبين أو من غيرهم. ويجوز أن تحدد سلفا الموضوعات التى يجب على رئيس الدولة عرضها على أهل الشورى فلا يستطيع أن يبرمها بغير مشورتهم. ويجوز أن تعرض بعض المسائل على الأمة جميعها عن طريق الاستفتاء الشعبى .

= فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع فطاعتهم واجبة .

فقد علمنا أن أولى الأمر معناه أصحاب أمر الأمة فى حكمها وإدارة مصالحها، وهو الأمر المشار إليه فى قوله تعالى ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ ولا يمكن أن يكون شورى بين جميع أفراد الأمة، فتعين أن يكون شورى بين جماعة تمثل الأمة ويكون رأيها كرأى مجموع أفراد الأمة، وما هؤلاء إلا أهل الحل والعقد ص ١٥٣ .

ويقول الشيخ رشيد رضا : فى كتابه الخلافة متحدثا عن خلاف العلماء حول تحديد أهل الحل والعقد: وهذا الخلاف لا مبرر له لأنه كان ينبغى أن تكون تسميتهم بأهل الحل والعقد مانعة من الخلاف فيهم، إذ أن المتبادر أنهم زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم بحيث تتبعهم فى طاعة من يولونه عليها، فينتظم به أمرها ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه ص ١١.

(١) راجع فى هذه الشروط، سعدى أبو جيب – المرجع السابق، حيث جمع أكثر من سبعة شروط من كتاب سراج الملوك ص ٧٤ – ٧٥ ، ص ٦٦٨ .

وأعظم هذه الصفات وأجلها .. الأمانة، وهى التى أبرزها النبى ﷺ فى قوله « المستشار مؤتمن »، وقال البخارى: كانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم. وقال ابن حجر : لأن غير المؤتمن لا يستشار ولا يلتفت لقوله ج ١٣ ص ٣٥٤ .

(٢) يمثل هذا الاتجاه د. محمد عبد الله العربى – نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٤، والأستاذ محمد أسد – منهاج الحكم فى الإسلام ص٩٠ .

(٣) د. عبد الكريم زيدان – حقوق الأفراد فى دار الإسلام ص ١٠٥ .

وهو البحث الثانى من كتابه: مجموعة بحوث فقهية – ن مؤسسة الرسالة سنة ١٩٨٦ م.

قرار الشورى - ما ينبغي امضاؤه عقب المشاورة

إذا كانت الشورى واجبة كماسبق أن قررنا في بيان حكم الشورى، فهل قرار الشورى واجب أيضا؟ وبعبارة أخرى، إذا كان واجبا على الحاكم أن يستشير أهل الرأى، فهل يجب عليه الالتزام بما تؤدى إليه المشاورة؟

ذهب بعض الفقهاء والمفسرين إلى أن الإمام لا يلتزم برأى أهل الشورى، وإنما يقرر وحده القرار الذى يراه مناسبا فيعزم عليه مستدلين على ذلك بقوله تعالى ﴿ **فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾ (١) وبأن النبى خالف جمهور المشيرين فى صلح الحديبية، وكذلك فعل الصديق فى إنفاذ جيش أسامة وقتال المرتدين.

وواضح أن الذين يقولون بهذا القول هم الذين قالوا إن الأمر بالشورى هنا خاص برسول الله ﷺ، وقد ناقشنا هذه النقطة من قبل وانتهينا إلى أن الأمر عام يشمل النبى ﷺ وكل من يخلفه فى قيادة هذه الأمة. أما استدلالهم بما كان من أمر النبى ﷺ يوم الحديبية، فلا يسلم لهم، فالنبى ﷺ لم يستشر أصحابه فى الصلح، وأمضاه رغم اعتراض غالبيتهم، وقد رجح الحافظ ابن حجر أنه لم يفعل شئ من ذلك إلا بوحى مستدلا على ذلك بقول النبى ﷺ « إنى رسول الله ولست أعصيه » (٢)، وإذا كان الأمر بوحى من السماء ولم تكن فيه مشاورة أصلا، فكيف يستدل به على عدم إلزام الشورى.

وأما ما كان من أمر أبى بكر فى انفاذ جيش أسامة، فقد كان ينفذ أمر لرسول الله ﷺ فهو الذى جهز هذا الجيش فكيف يمنعه أبو بكر.

وأما فى مسألة قتال المرتدين، فقد كان الصديق يعمل النص ولا يستشير فى أمر من الأمور العامة، لذا لم يصغ إلى قول أحد ولا مشورته وقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، وقد روى الحديث وفيه: « ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » (٣).

---

(١) قال ابن جرير الطبرى فى تفسيره ج٧ ص ٣٤٦ : فإذا عزمت فتوكل على الله يعنى فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها. وقال قتادة: أمر الله نبيه إذا عزم على أمر أن يمضى فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم. تفسير القرطبى.

وقال القرطبى : والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر فى ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولا إلى الكتاب والسنة إن أمكنه، فإن أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلا عليه، إذا هذه غاية الاجتهاد والمطلوب وبهذا أمر الله تعالى نبيه فى هذه الآية.

(٢) فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج ٥ ص ٤٠٨.

(٣) البخارى ك الايمان ب ١٧ ح رقم ٢٥.

وذهب البعض الآخر إلى أن قرار الشورى ملزم للإمام، وأن قوله تعالى: ﴿ **فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾. أى فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على امضاء ما ترجحه الشورى وأعددت له عدته فتوكل على الله فى إمضائه [1].

واستدلوا على ذلك بمناسبة النص وهو ما كان من استشارة الرسول ﷺ أصحابه فى الخروج يوم أحد، ونزوله على رأى أغلبية المشيرين فالعزم هو ثمرة المشاورة. فالشورى إذا جردت من ثمرتها وهو القرار والعزم كانت عقيماً، بل كانت مسرحية عبثية يجب أن يتنزه عنها الفكر الذى يعرض لآيات الله سبحانه بالنظر والتفسير [2].

كيف نصل إلى قرار الشورى ؟

إذا اجتمعت كلمة أهل الشورى على رأى واحد، فلا خلاف على ضرورة الالتزام بهذا الرأى. أما إذا اختلفوا وتفرقوا على أكثر من رأى. فبأى الآراء يؤخذ القرار .

يرى البعض فى هذه الحالة الأخذ برأى الأغلبية، مستدلين بما حدث فى غزوة أحد من نزول النبى ﷺ على رأى الأغلبية فى الخروج رغم أنه كان على خلاف رأيه ﷺ ، وبأن رأى الأكثرية يكون أقرب إلى الصواب. بينما يذهب آخرون إلى عدم اعتماد رأى الكثرة دون تمحيص ، بل يجب فى هذه الحالة عرض الآراء المختلفة على الكتاب والسنة والأخذ بما يوافق الكتاب والسنة ومصلحة الأمة، لأن الله تبارك وتعالى يأمرنا برد الأمر المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة ﴿ **فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ [النساء: ٥٩].

ويستلزم ذلك أن تكون هناك جهة تتولى عملية الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله وهذه الجهة تعرف باللجنة العليا للشورى وهذا هو الأرجح وإن كانت هناك صعوبة فى تطبيقه عملا [3].

الخلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى :

إذا حدث خلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى فالعمل هوالرد إلى الكتاب والسنة فإن وجد الحكم

(١) تفسير المنار ج ٥ ص ١٦٨ – الشيخ محمد رشيد رضا .

(٢) د. محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان ص ٣٥، ٣٦ .

(٣) من المؤيدين لهذا الرأى سعدى أبو جيب – المرجع السابق .

صريحا فى الكتاب والسنة وجب أتباعه ولا طاعة لأحد فى خلافه، وإن لم يوجد الحكم صريحا، فأى الآراء أشبه بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ عمل به [1].

أما إذا لم يظهر الرأى الموافق للكتاب والسنة فبأى الآراء يإخذ القرار هناك ثلاثة اتجاهات :

الأول : أن يأخذ الرئيس برأى الأغلبية وإن خالف رأيه كما كان من النبى ﷺ حين استشار أصحابه فى الخروج للمعركة يوم أحد.

الثانى : الأخذ برأى رئيس الدولة دون تقيد برأى الأغلبية أو الأقلية وذلك لأن رئيس الدولة مسئول ومحاسب على عمله، فيجب أن يمنح الحرية فى اتخاذ القرار الذى يراه مادام أمراً اجتهادياً لا يخالف نصاً قطعياً، ويصدق هذا على الأمور التى هى من صميم عمل الرئيس والمسئول عنها، أما الموضوعات التى يجب عليه أن يعرضها على أهل الشورى فلا يستقيم الأخذ فيها برأيه وحده وإلا لما كان لعرضها فائدة.

الثالث: عرض الخلاف على لجنة للتحكيم، يكون لها سلطة التقرير وبيان أصلح الآراء [2].

ويرى الدكتور عبد الكريم زيدان أن الرأى الثانى وهو القائل بالأخذ برأى رئيس الدولة هو أقوى الآراء من الناحية النظرية لما سبق أن ذكرناه، من مسئوليته عن عمله ولأنه لا يمكن أن نلزمه برأى غيره ثم نحاسبه عن هذا الرأى .

أما من الناحية العملية فالأخذ بالرأى الأول أوفق، فيلتزم رئيس الدولة برأى الأكثرية بشروط:

١- إذا لم يقتنع برأى الأكثرية يحيل الخلاف إلى هيئة التحكيم .

٢- أن يكون له حق اعترض فيتو - veto - ويتغلب مجلس الشورى على هذا الاعتراض بأغلبية خاصة .

٣- أن يعطى حرية اتباع الرأى الذى يراه فى حالات استثنائية كحالة حرب أو حدوث خطر داهم [3].

والواقع الذى سبق أن قررناه مراراً أن تشريع الشورى فى النظام الإسلامى يتسع لكل هذه الأفكار، وعلينا أن نأخذ منها ما يتلائم مع ظروفنا ونترك منها ما لا يحقق لنا هذا التلائم .

* * *

(١) ابن تيمية - السياسة الشرعية ص ١٨٢ .

(٢) د. عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص ١٠٦ وما بعدها .

(٣) د. عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص ١٠٨ .

المبحث الرابع

الطاعــــة
طاعة أولــى الأمر

إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو بين السلطة الآمرة الناهية وبين الأفراد تستلزم أن يتقبل الأفراد طاعة هذه السلطة فيما أمرت به أو نهت عنه . لأن الأصل فى هذه الأوامر والنواهى أنها بقصد تحقيق الصالح العام، والعمل على سير دولاب الحياة بانتظام، ولكن الفرد بطبيعته يأنف من الخضوع لغيره كائنا من كان، ويسعى للتمرد على أوامر السلطة الحاكمة إرضاءا لنزواته، ولا يذعن لأوامر السلطة ونواهيها إلا إذا ارتبطت هذه الأوامر والنواهى – القاعدة القانونية – بجزاء مادى يوقع على المخالف لها، لذا كان الجزاء المادى ركنا هاما من أركان القاعدة القانونية لكى تنال احترام الأفراد، ولتمييزها عن القواعد الأخلاقية .

وحتى هذا الجزاء لا يكفى لتحقيق الاحترام والتقديس للقواعد القانونية فإن الفرد غالبا ما يسعى لمخالفة هذه القاعدة مع حرصه على التفلت من الجزاء المترتب على مخالفتها وذلك بشتى الطرق، لذلك نجد فقهاء القانون عاجزين عن توفير الاحترام لهذه القواعد القانونية منفكة عن الجزاء المترتب عليها، وكذلك دعاة الأخلاق لم يصلوا بعد إلى إقناع الأفراد بضرورة الانقياد إلى أوامر السلطة الحاكمة بغض النظر عما يترتب على مخالفتها من جزاء . وهذه المشكلة الرئيسية التى ما زالت تؤرق صناع القوانين .

أما فى النظام الإسلامى حيث يرتبط الأمر والنهى بالعبادة لله وحده فإن هذه المشكلة تكون غير ذات بال. فالمسلم الذى رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وشريعة ومنهاجاً وبمحمد ﷺ رسولاً يجد فى نفسه وفى ضميره الباعث على احترام أوامر الله تعالى ونواهيه، وذلك لتمام علمه بأن الله تعالى رقيب عليه فى كل حين، فتتحقق فى نفسه تقوى الله عز وجل وثمرتها اتباع أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه، وحتى لو غلبته شهوته وخالف أمراً لله فإنه يسارع بإعلان توبته إلى الله تعالى حتى يعفو عنه وينجيه من عذابه يوم يبعث عباده .

ومن هذا المنطلق الإيمانى الذى يسود المجتمع المسلم نجد أن الجانى الذى ارتكب جريمته فى الخفاء وتحت جنح الظلام، يتقدم إلى السلطة الحاكمة معترفاً بجرمه من غيره إكراه يطلب توقيع العقوبة على

نفسه حتى يطهرها من الذنب الذى أصابها فدنسها [1].

تلك هى الطاعة فى النظام الإسلامى، دين متبع، وعمل يتقرب به إلى الله تعالى، ينال الفرد به الثواب الجزيل فى الدنيا والآخرة.

قال تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ [النساء: ٥٩].

فانظر كيف ربط الله تعالى الطاعة بالإيمان، فلم يطلبها إلا من مؤمن لأن المؤمن إنما يسعى إليها لا لشئ إلا ابتغاء مرضاة الله تعالى راغبا فيما عند الله من المثوبة، راهبا مما توعده الله من العقوبة.

من له حق الطاعة:

أرشدت الآية إلى وجوب طاعة الله تعالى فيما أمر به ونهى عنه فى القرآن الكريم وطاعة رسوله ﷺ فيما بين ووضح وأمر فى سنته.

فالآية نص فى وجوب شرع الله من كتاب وسنة فطاعة الله وطاعة الرسول اتباع الكتاب والسنة، ثم أرشدت الآية إلى وجوب طاعة أولى الأمر بالتبعية لطاعة الله والرسول لا استقلالا، والنكتة فى إعادة العامل – أطيعوا – فى الرسول دون أولى الأمر مع أن المطاع فى الحقيقة هو الله تعالى، كون الذى يعرف به ما يقع به التكليف هما القرآن والسنة، فكأن التقدير أطيعوا الله فيما نص عليكم فى القرآن. وأطيعوا الرسول فيما بين لكم من القرآن وما ينصه عليكم من السنة، أو المعنى: أطيعوا الله فيما يأمركم به من الوحى المتعبد بتلاوته وأطيعوا الرسول فيما يأمركم به من الوحى الذى ليس بقرآن.[2] ثم أطيعوا ولاة الأمور ما داموا قائمين على شرع الله منفذين له، فإن حدث بينكم خلاف على أمر من الأمور فاحتكموا إلى الله ورسوله أى إلى الكتاب والسنة حتى تصلوا إلى وجه الحق وإلى حكم الله تبارك وتعالى إن كنتم على إيمانكم بالله تعالى فتصيبوا الخير فى الدنيا والآخرة.

قال بعض أمراء بنى أمية لبعض التابعين: أليس الله أمركم أن تطيعونا فى قوله: ﴿ **وأولى الأمر منكم** ﴾؟ فقال له: أليست قد نزعت عنكم –يعنى الطاعة – إذا خالفتم الحق بقوله ﴿ **فإن تنازعتم فى شئ ..** ﴾ [3].

---

(١) راجع قصة ماعز والغامدية فى كتب السنة وكتب الفقه البخارى ك الحدود ح ٦٨٢٥.

(٢) ابن حجر العسقلانى – فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج١٣ ص ٩٢.

(٣) أحمد بن على بن حجر العسقلانى – المرجع السابق ج١٣ ص ٩٣.

من هم أولو الأمر ؟

اختلف العلماء قديماً وحديثاً حول تحديد من هم أولى الأمر إلى مذاهب وآراء عديدة.

فذهب بعض العلماء إلى أنهم الولاة والأمراء (١). وذهب آخرون إلى أنهم العلماء(٢) ورجح البعض أن الآية عامة تشمل الصنفين معا (٣)، بينما ذهب رأى حديث إلى أنهم أهل الحل والعقد فى الأمة الذين تحدثنا عنهم من قبل عند تحديد أهل الشورى (٤).

وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب قول من قال هم الأمراء والولاة. لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الولاة والأئمة فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة (٥) . فإذا كان معلوما أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل وكان الله قد أمرنا فى الآية بطاعة ذوى أمرنا، كان معلوماً أن الذين أمر الله بطاعتهم من ذوى أمرنا هم الأئمة ومن ولوه المسلمين دون غيرهم من الناس، وإن كان فرضاً القبول من كل من أمر بترك معصية الله ودعا إلى طاعة الله وأنه لا طاعة تجب لأحد فيما أمر ونهى فيما لم تقم حجة وجوبه إلا للأئمة الذين ألزم الله عباده بطاعتهم فيما أمروا به رعيتهم مما هو مصلحة

---

(١) قاله أبو هريرة وابن عباس فى رواية وزيد بن أسلم والسدى وميمون بن مهران ورجحه الشافعى والطبرى. وعزاه النووى إلى جماهير السلف والخلف من المفسرين والفقهاء وغيرهم – شرح مسلم للنووى المجلد الرابع ص ١٢ ص ٢٢٣ .

(٢) قاله جابر وابن عباس والحسن وأبو العالية وعطاء والنخعى ومالك وابن القيم – أعلام الموقعين ج١ ص ٩، ١٠ .

(٣) قال ابن كثير وابن تيمية وأبو بكر الجصاص حيث يقول: ويجوز أن يكونوا جميعا مرادين بالآية لأن الاسم يتناولهم جميعا، لأن الأمراء يلون أمر تدبير الجيوش والسرايا وقتال العدو، العلماء يلون حفظ الشريعة وما يجوز وما لا يجوز، فأمرالناس بطاعتهم والقبول منهم ما عدل الأمراء والحكام وكان العلماء عدولا مرضيين موثوقا بدينهم وأمانتهم فيما يؤدون. أحكام القرآن ج١ ص ٢١٠، وقال ابن كثير: والظاهر والله أعلم أنها عامة فى كل أولى الأمر من الأمراء والعلماء كما تقدم. المختصر ج١ ص ٤٠٨ .

(٤) قال الشيخ محمد عبده : المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة – تفسير المنار ج٥ ص ١٤٧ . وقد ذكر فى أولى الأمر أقوال أخرى منها :

– أصحاب رسول الله ﷺ رواه ابن أبى نجيح عن مجاهد .

– أبو بكر وعمر، وهو قول عكرمة، ذكرهما ابن الجوزى فى تفسيره زاد المسير ج٢ ص ١١٦ – ١١٧ .

– أمراء السرايا على عهد رسول الله ﷺ، ويشهد له ما قيل فى سبب نزول الآية وأنها نزلت فى عبد الله بن حذافة السهمى كما ذكر البخارى فى الصحيح – ٤٥٨٤ – واستدل ابن القيم على أنهم العلماء بقوله: والتحقيق أن الأمراء يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم فطاعتهم تبع لطاعة العلماء ... فالعلماء هم الذين خصوا باستنباط الأحكام وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم فى الأرض بمنزلة النجوم فى السماء، بهم يهتدى الحيران فى الظلماء وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والأباء بنص الكتاب. أعلام الموقعين عن رب العالمين ج١ ص ٩، ١٠.

(٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى – جامع البيان عن تأويل أى القرآن ج٨ ص٥٠٢ .

لعامة الرعية. فإن على من أمروه بذلك طاعتهم، وكذلك في كل ما لم يكن لله معصية [١].

وقد تواترت الأخبار في السنة النبوية الصحيحة في الحث على طاعة الأئمة والولاة، فمن ذلك :

١ - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : « من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع الإمام فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصا الإمام فقد عصاني » [٢] وفي رواية «ومن أطاع الأمير » وفي رواية أخرى «ومن أطاع أميري»، قال الشافعي: كانت قريش ومن يليها من العرب لا يعرفون الإمارة فكانوا يمتنعون على الأمراء، فقال النبي ﷺ هذا القول يحثهم على طاعة من يؤمرهم عليهم والانقياد لهم إذا بعثهم في السرايا وإذا ولاهم البلاد فلا يخرجوا عليهم لئلا تفترق الكلمة [٣].

وفي هذا دليل على أن الطاعة في الإسلام لأولي الأمر ليست من قبيل المصلحة وحسب، وإنما هي دين وقربة يتقرب بها العبد إلى ربه .

٢ - عن ابن عمر رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ في نفر من أصحابه فقال: ألستم تعلمون أن من أطاعني فقد أطاع الله، وأن من طاعة الله طاعتي؟ قالوا: بلى نشهد قال: فإن طاعتي أن تطيعوا أمراءكم.، وفي لفظ: أئمتكم [٤].

وإنما أمر رسول الله ﷺ بطاعة الأئمة والولاة على هذا النحو لما في ذلك من المحافظة على اتفاق الكلمة، ولما في الافتراق من الفساد، وهذا واضح في كثير من الأحاديث التي تحث على الطاعة وإن كانت شاقة على النفس، وإن كان الأمير عبدا تأنف النفوس بطبعها من الخضوع له .

فمن هذه الأحاديث .

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : « أسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة » [٥] .

عن أم الحصين رضي الله عنه أنها سمعت النبي ﷺ يخطب في حجة الوداع وهو يقول: « ولو

---

(١) الطبري - المرجع السابق المعروف بتفسير الطبري ج ٨ ص ٥٠٣ .

(٢) متفق عليه وورد بلفظ (الأمير) عند مسلم، وبلفظ (أميري) عند البخاري ك الاحكام والحديث في شرح السنة للبغوي باسناده عن أبي هريرة ك الإمارة والقضاء ج١٠ ص ٤١ .

(٣) ذكره ابن حجر العسقلاني في فتح الباري ج١٣ ص ١٢٠ في شرحه لألفاظ الحديث .

(٤) أخرجه الإمام أحمد وأبي يعلى والطبراني وأورده ابن حجر في شرحه للحديث ج١٣ ص ١٢٠ وأنظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد- للهيثمي ج٥ ص ٢٢٥ .

(٥) حديث متفق عليه البخاري - ك الأحكام ح ٧١٤٢، ومسلم ك الإمارة ح ١٨٣٧ وهو في شرح السنة للبغوي باسناده ج١٠ ص ٤٢ .

استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله اسمعوا له وأطيعوا »[1].

فطاعة الأمير ليست لشخصه، بل هى لمنزلته فى القيادة وهذه الطاعة مرتبطة كما قررنا من قبل فى الحديث عن آية الطاعة – بطاعة الله ورسوله والعمل بما فى الكتاب والسنة دون غيرهما ولهذا قيد النبى ﷺ طاعة العبد بقيد هام هو أن يقود المسلمين بكتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ .

بل إن الطاعة فى الإسلام لتذهب مذهباً بعيداً عن واقع المجتمعات التى نراها اليوم من ارتباط الطاعة بالرهبة أوالرغبة، الرهبة من القائد والخوف منه، والرغبة فيما عنده من الصلة والمنزلة، فيقرر النظام الإسلامى فى أن الطاعة واجبة لمن تكره مثلماً هى واجبة لمن تحب، فإذا ما رأيت من الأمير شيئا تكرهه فلا يؤدين بك إلى خلع طاعته بل اصبر على ما تكرهه منه ولا تنزعن يدا من طاعة .

عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: « من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد بفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية »[2].

بل إن الطاعة تكون عند الكسل أو كراهية الفعل كما تكون عند النشاط والتحمس له، وتكون فى العسر والشدة كما تكون فى الرخاء واليسر، فعن عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال: « بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا ... »[3].

بل إن الطاعة تظل هى الرابطة بين الحاكم والمحكوم، حتى وإن جنح الحاكم إلى الاستئثار بالمال وعدل عن منهج الخلافة الراشدة .

ولا يعنى هذا السكوت على الظلم أو إقراره، بل يجب على كل مسلم قادر أن يسعى إلى المعالجة بوسائلها المشروعة، فالنصح لولاة الأمر واجب . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل قادر كما سنبين فيما بعد .

والطاعة ليست مطلقة، وإنما مقيدة بما لا يخالف الشرع .

---

(١) حديث صحيح أخرجه مسلم ك الإمارة ح ١٨٣٨، وأحمد ج٤/ ٦٩، وذكره البغوى فى تعليقه على الحديث السابق ج١٠ ص ٤٢.

(٢) حديث متفق عليه، وهو فى شرح السنة للبغوى باسناده، ج١٠ ص ٤٧، البخارى ك الفتن ح ٧٠٥٤، ٧١٤٣، ومسلم ك الإمارة ١٨٤٩.

(٣) حديث متفق عليه، والنص للبخارى، وذكره البغوى باسناده ج١٠ ص٤٦– البخارى ك الأحكام ، ك الفتن ح ٧٠٥٦، ومسلم ك الإمارة ح ١٧٠٩ .

حدود الطاعة:

بينا من قبل أن طاعة أولى الأمر لم تأت استقلالاً وإنما جاءت تبعاً لطاعة الله وطاعة رسوله، فأولو الأمر لا ينفردون بالطاعة فى كل ما أمروا به، ولكن يطاعون فيما هو طاعة لله، وإذا كان الرسول لا يأمر بغير طاعة الله. بل لا يتصور أن يأمر بغير طاعة الله، فإن من أولى الأمر من يأمر بغير طاعة الله لذا فهم لايطاعون فى معصية الله تعالى.

وإذا كانت أغلب الأحاديث السابقة قد حثت على طاعة أولى الأمر وإن منعوا الحقوق وظلموا الرعية، فليس معنى هذا أن طاعتهم مطلقة فقد وردت أحاديث أخرى كثيرة تقيد عموم أحاديث الطاعة [1] «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أوكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » [2].

« إنما الطاعة فى المعروف » [3]، « أطعه فى طاعة الله واعصه فى معصية الله » [4].

وأهل السنة والجماعة على هذا الذى قررناه من السمع والطاعة لولاة الأمور ما لم يأمروا بمعصية الله تعالى.

روى أن عمر بن هبيرة كان واليا على العراق، فقال لعدة من الفقهاء منهم الحسن البصرى والشعبى: إن أمير المؤمنين يكتب إليّ فى أمور أعمل بها فما تريان؟ قال الشعبى: أنت مأمور والتبعة على من أمرك. فقال للحسن ما تقول؟ قال: اتق الله يا عمر فكأنك بملك قد أتاك فأنزلك عن سريرك هذا فأخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك فإياك أن تعرض لله بالمعاصى فإنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق(*).

---

(١) والمطلق يحمل على المقيد إذا اتحد النصان فى الحكم والسبب بغير خلاف. زكريا البرى – أصول الفقه الإسلامى ص ١٨٩.

(٢) متفق عليه – البخارى ك الأحكام ح رقم ٧١٤٤ – مسلم ك الإمارة ح رقم ١٨٣٩.

(٣) متفق عليه – البخارى ك الأحكام ح رقم ٧١٤٥ – ومسلم ك الإمارة ح رقم ١٨٤٠.

(٤) مسلم ك الإمارة ب ١٠ ح رقم ١٨٤٤. قال ابن القيم: فهذه فتوى عامة لكل من أمره أمير بمعصية الله كائنا من كان ولا تخصيص فيها البتة – أعلام الموقعين ج٤ ص ٤٠٠.

قال الشوكانى: وهذا تقييد لما أطلق فى الأحاديث المطلقة القاضية بطاعة أولى الأمر على العموم. نيل الأوطار ج٧ ص ٢٣٠.

(*) البغوى – شرح السنة ج١٠ ص ٤٥، وذكر أيضا عن أبى برزة أنه مر على أبى بكر وهو يتغيظ على رجل من أصحابه – وقيل إن الرجل كان يسب أبا بكر – فقال أبو برزة يا خليفة رسول الله من هذا الذى تتغيظ عليه؟ قال: فلم تسأل عنه؟ قلت: لأضرب عنقه، فقال أبو بكر: لو قلت لك ذلك أكنت تفعله؟ قال: نعم. فقال: ما كان ذلك لأحد بعد رسول الله ﷺ. أخرجه المروزى.

قال البغوى: فهذا يؤيد ما قلنا، وهو أن أحداً لا يجب طاعته فى قتل مسلم إلا بعد أن يعلم أنه حق إلا رسول الله ﷺ فإنه لا يأمر إلا بحق ولا يحكم إلا بعدل.

والخلاصة ... أنه إذا كان هناك إمام قد استوفى شروط الولاية والتف حوله الناس وبايعوه مبايعة حرة فإن الطاعة له واجبة بلا ريب ما لم يأمر بمعصية كما قررنا .

أما إذا خرج الإمام على هذه الشروط فإن الطاعة تكون واجبة له أيضا ولكن فى حدود طاعة الله تعالى، ولقد قال الحسن البصرى فى وجوب طاعة ملوك بنى أمية: هم يلون من أمورنا خمسة: الجمعة والجماعة والفيء والثغور والحدود، لا يستقيم الدين إلا بهم وإن جاروا وإن ظلموا، والله لما يُصلح الله بهم أكثر مما يفسدون [1].

ويقرر ابن تيمية مذهب أهل السنة والجماعة فيقول: وكذلك وجوب طاعته – الإمام– فى كل ما يأمر به وإن كان معصية لله ليس هو اعتقاد أحد من المسلمين، ولكن مذهب أهل السنة والجماعة أن هؤلاء – الأئمة غير الراشدين – يشاركون فيما يحتاج إليهم فيه من طاعة الله: فنصلى خلفهم الجمعة والعيدين وغيرهما من الصلوات التى يقيمونها هم، لأنها لو لم تصل خلفهم أفضى إلى تعطيلها، ونجاهد معهم الكفار [2] ونحج معهم البيت العتيق، ويستعان بهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإقامة الحدود، فإن الإنسان لو قدر أن يحج فى رفقة لهم ذنوب وقد جاءوا يحجون لم يضره هذا شيئا، وكذلك الغزو وغيره من الأعمال الصالحة إذا فعلها البر وشاركه فى ذلك الفاجر فكيف إذا لم يمكن فعلها إلا على هذا الوجه .

ويستعان بهم أيضا فى العدل والقسم – العدل فى الحكم والقسم فإنه لا يمكن عاقلا أن ينازع فى أنهم كثيرا ما يعدلون فى حكمهم وقسمهم، ويعاونون على البر والتقوى ولا يعاونون على الإثم والعدوان [3].

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة – تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٩٤ ولم يذكر له مخرجا ولكنى وجدته فى جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلى فى شرح الحديث الثامن والعشرين وفيه زيادة قوله « مع أن والله إن طاعتهم لغيظ وإن فرقتهم لكفر » وذكره دون أن يسنده أو ينسبه كما هى عادته فى شرح الأحاديث الأصلية .

(٢) قال ابن قدامة فى المغنى ج٨ ص٣٥٠ ، ٣٥١ ويغزى مع كل بر وفاجر يعنى كل إمام. قال أبو عبد الله – أحمد بن حنبل – وقد سئل عن الرجل يقول: أنا لا أغزو ويأخذه ولد العباس، إنما يوفر الفيء عليهم؟ فقال: سبحان الله ، هؤلاء قوم سوء هؤلاء القعدة مثبطون جهال فيقال: أرأيتم لو أن الناس كلهم قعدوا كما قعدتم، من كان يغزو؟ ما كانت تصنع الروم؟ أليس كان قد ذهب الإسلام؟ ورسول الله ﷺ يقول: الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً، ويقول الجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل أخر أمتى الدجال، أخرجهما أبو داود فى سننه ك الجهاد ب الغزو مع أئمة الجور. ولأن ترك الجهاد مع الفاجر يؤدى إلى قطع الجهاد وظهور الكفار على المسلمين واستئصالهم وظهور كلمة الكفر وفيه فساد عظيم – قال تعالى: ﴿ **ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض** ﴾ البقرة ٢٥١ .

قارب: المدخل إلى مذهب الإمام احمد بن حنبل – ابن بدران ص ٧٨ ، ٨٨، ٨٩.

(٣) ابن تيمية – منهاج السنة النبوية ج٢ ص ٢٤٠ . الذهبى – المنتقى من منهاج الاعتدال – وهومختصر لكتاب ابن تيمية ص ٢٨٤ .

المبحث الخامس

مناصحة ولاة الأمور

رأينا من قبل كيف نظم النظام الإسلامى العلاقة بين الحاكم والمحكوم وجعل أساسها قيام الحاكم نحو الرعية بما هو واجب عليه وما هو مأمور به من الحكم بشريعة الله والتزام منهج الشورى في الحكم، وإقرار العدل، وحماية حقوق الأفراد وحرياتهم وصيانتها من كل اعتداء، وقيام الرعية بما هو واجب عليها من التزام طاعة أولى الأمر والصبر عليهم وعدم الخروج عليهم وطاعتهم فيما أمروا به ما لم يأمروا بمعصية.

وقيام ولاة الأمور بواجباتهم حيال رعيتهم أمر من أمور الدين التى نص عليها الإسلام، يثابون عليها، ويعاقبون إن هم قصروا في شئ منها وقيام الرعية بواجبهم تجاه أولى الأمر من قبيل الطاعة لله تعالى أيضا لذلك قرر الإسلام النصيحة وأوجبها على المسلمين جميعا، سواء كانوا من ولاة الأمر أو من الرعية.

– عن تميم الدارى رضى الله عنه: قال رسول الله ﷺ: « الدين النصيحة – ثلاثا – قلنا: لمن يارسول الله؟ قال: لله عز وجل، ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » (١).

وقد عد بعض الفقهاء هذا الحديث من الأحاديث التى عليها مدار الدين كله وقد أخبر النبى ﷺ أن الدين النصيحة، فدل على أن النصيحة تشمل الدين كله، فتشمل خصال الإسلام والإيمان والإحسان.

والنصيحة كلمة يعبر بها عن جملة هى إرادة الخير للمنصوح له (٢)، فهى كلمة جامعة تتضمن قيام الناصح للمنصوح له بوجوه الخير إرادة وفعلا (٣).

وقد وردت هذه الكلمة بصيغة المفاعلة المناصحة وفي ذلك إشعار بأنها واجب على كل فرد تجاه المجموع، وحق لكل فرد من المجموع.

---

(١) أخرجه مسلم ك الإيمان ج١ – ح٧٤.

(٢ ، ٣) القول الأول للخطابى والثانى لابن الصلاح: أوردهما ابن رجب فى شرح الحديث ص ٢٩٦، بتحقيق د. الأحمدى أبو النور، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

قال رسول الله ﷺ « ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمور، ولزوم جماعة المسلمين »[1]. لذا كانت المناصحة من أمور الدين التى تتم البيعة عليها.

عن جرير بن عبد الله قال: بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم[2].

والنصيحة لله عز وجل هى الإيمان به وتوحيده ونفي الولد والشريك عنه، وتنزيهه عن كل نقص لا يليق به، وإفراده بكل صفات الكمال والجلال والتزام أوامره واجتناب نواهيه، والخوف من عذابه والرجاء في عفوه ورحمته، والحب فيه والبغض فيه، وهذا هو جماع العبادة، لذا ذكر النبى ﷺ في الحديث القدسى: قال الله عز وجل: « أحب ما تعبدنى به عبدى النصح لى »[3].

والنصيحة لكتاب الله عز وجل هى الإيمان بأنه كلام الله غير مخلوق والعمل على تلاوته والرغبة في فهمه ليقوم لله بما أمره به والعمل بما فيه.

والنصيحة للنبى ﷺ في حال حياته هى طاعته ونصرته ومعاونته وبذل المال والنفس فداءه، ومحبته ومحبة آله، وهذه كانت لأصحابه خاصة، أما بعد وفاته فهى محبته ومحبة آله وأصحابه، وتعظيمه وتعظيم أمره ونهيه والعناية بسنته وسيرته والسير على طريقه والتشبه به، والإعراض عما يخالف هديه وسنته.

والنصيحة لأئمة المسلمين فهى، كما قلنا، فيها المفاعلة والمناصحة وهى تعنى أن النصح يكون من كل طرف للآخر. أما مناصحة ولاة الأمور للرعية فتشمل الحكم فيهم بشرع الله عز وجل، وإقرار العدل ومنع الظلم، والقسم بالسوية، والتزام نهج المشاورة في الحكم، وحماية حقوق الأفراد وحرياتهم وصيانة كرامتهم، والرفق بهم في كل أمورهم، وتولية من هو أهل للولاية عليهم، والأصلح للقيام بحقهم قال رسول الله ﷺ: « ما من عبد يسترعيه الله رعية ثم لم يحطها بنصيحة إلا لم يدخل الجنة »[4].

وقال ﷺ: « من ولى من أمر المسلمين شيئاً، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين »[5].

---

(١) أخرجه أحمد فى مسنده ٨٢/٤ والحاكم فى المستدرك وصححه ووافقه الذهبى ٨٦/١ –٨٨.

(٢) متفق عليه – البخارى ك الإيمان ح رقم ٥٧ – ب قول النبى ﷺ الدين النصيحة وقد أورد البخارى الحديث فى مواضع عديدة من صحيحه، ومسلم ك الإيمان ح رقم ٧٥.

(٣) أخرجه الإمام أحمد من حديث أبى أمامة وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد وفى سنده ضعف ٧٨/١.

(٤) متفق عليه – البخارى ك الأحكام ب ٨ ح رقم ٧١٥٠ – مسلم ك الإيمان ب ٦٣ ح رقم ١٤٢.

(٥) أخرجه الحاكم فى صحيحه – المستدرك ج٤ ص٩٣ – وأورده ابن تيمية في السياسة الشرعية ص١٨.

وأما مناصحة الرعية لولاة الأمور فهى على ثلاث مراتب:

١ – مناصحة اختيار: ومؤداها أن يختار المسلمون إمامهم اختياراً حراً عن طريق البيعة العامة وترشيح أهل الحل والعقد، وسوف نتحدث عن ذلك بالتفصيل المناسب في موضعه من البحث.

٢ – مناصحة طاعة: وقد تحدثنا عن الطاعة وبيان أنها دين وقربة وأنها تجمع على المسلمين شملهم وتحفظ وحدتهم، وبيان حدودها، وأنه لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف.

٣ – مناصحة إرشاد: بمعنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهذه الناس فيها على درجات:

– فهناك البطانة التى تحيط بالإمام من المستشارين والوزراء والمقربين، وهؤلاء هم أقدر الناس على نصح الإمام والتأثير عليه بالخير وبالشر، وفيهم يقول النبى ﷺ: « ما بعث الله من نبى ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان، بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصم الله تعالى »(١).

– وهناك العلماء الذين جعل لهم تغيير المنكر باللسان، وبين النبى ﷺ أن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر(٢)، وأن سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى سلطان جائر فأمره ونهاه فقتله(٣).

وينبغى أن تكون النصيحة في أسلوب مقبول، لأن الفرق بين النصيحة وبين التعيير والإهانة والتشهير دقيق جدا، وكان السلف إذا أرادوا نصيحة أحد وعظوه سراً، وسئل ابن عباس عن أمر السلطان بالمعروف ونهيه عن المنكر فقال: إن كنت فاعلاً ولابد ففيما بينك وبينه(٤).

وتاريخ الخلافة الراشدة زاخر بالنصائح التى كان يتلقاها الخلفاء العظام من أبناء الأمة رجالاً ونساءً في الطرقات وفي المساجد والمجامع، فهذا القول عن ابن عباس ليس على الوجوب، وإنما هو مندوب خاصة مع الأمراء الظلمة الذين لا يتقبلون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر علانية(*).

– وهناك عامة الناس، ومناصحتهم مناصحة طاعة ومحبة ودعاء بالتوفيق والسداد، وفي ذلك يقول بعض السلف: لو كانت لى دعوة مجابة لدعوتها لسلطان المسلمين، فإنها تصيب جميع المسلمين بالخير.

---

(١) أخرجه البخارى – ك الأحكام – باب بطانة الإمام وأهل مشورته ح رقم ٧١٩٨.

(٢) أخرجه الترمذى ك الفتن، وأبو داود ك الملاحم، وابن ماجة ك الفتن، والنسائى ك البيعة وفيه ضعف.

(٣) أخرجه الطبرانى فى الأوسط وفيه راو ضعيف – مجمع الزوائد ج٥ ص ٢٣٩.

(٤) ذكره ابن رجب الحنبلى فى جامع العلوم والحكم فى شرحه للحديث ص ٣٠٤.

(*) وهناك كتب مؤلفة فى مثل هذه النصائح أحدها لابن الجوزى، وفى إحياء علوم الدين ومختصر منهاج القاصدين طرف منها.

وكذلك ينبغى على عامة المسلمين معاونة ولاة الأمور على الحق وتذكيرهم به.

والنصح لعامة المسلمين - إرشادهم إلى مصالحهم. وتعليمهم أمور دينهم ودنياهم، وستر عوراتهم ونصرتهم في الحق، ومجانبة الغش والحسد لهم، وحب الخير لهم والشفقة عليهم، ورحمة الصغير وتوقير الكبير ودفع الضرر عنه ودفع كل أذى ومكروه. والنصح لمن استشاره منهم.

قال رسول الله ﷺ: من لايهتم بأمر المسلمين فليس منهم، ومن لم يمس ويصبح ناصحا لله ولرسوله ولكتابه ولإمامه ولعامة المسلمين فليس منهم[1].

وهذا أصل في ايجاب التعاون على البر والتقوى، وحب الخير والنصح لجميع الناس، ومن ينظر إلى واقع الأمم يرى الفارق واضحا بين النظام الإسلامى وغيره من النظم التى يتباهى الساسة فيها بخبرتهم في النفاق والرياء والتأثير على الرأى العام بكل الأساليب المشروعة وغير المشروعة، حتى صارت تعريفاتهم للسياسة والسياسى مشهورة متداولة. ولكن هذه هى السياسة في المجتمع المسلم، سياسة المناصحة والمعاونة لا سياسة الكذب والخداع.

مدى جواز المعارضة في النظام الإسلامى:

قد يكون حديثنا عن الطاعة لأولى الأمر في النظام السياسى الإسلامى وأنها دين وقربة، وتألف ووحدة، وأن من خرج على الطاعة وفارق الجماعة قميتته جاهلية قد أثار في الأذهان فكرة نبذ المعارضة في النظام الإسلامى على أساس أن المعارضة تخالف الطاعة، وقد يبنى البعض على هذه الفكرة أن المعارضة لا مكان لها في النظام السياسى الإسلامى. ومن ثم فلا مجال للحديث عنها وعن كيفية تنظيمها، ولا شك أن هذا تطرف في فهم فكرة الطاعة في النظام الإسلامى، وإغفال لحقائق تاريخية واضحة في تاريخ المسلمين الأوائل.

وقد يفهم البعض الأخر أن نظام الشورى الذى أمر به الإسلام لا يمكن تحققه عملاً إلا في ظل نظام تعددى تكون فيه المعارضة قائمة ومنظمة كما هو الشأن في النظم الديمقراطية الغربية الحديثة، وقد يسعى هذا البعض إلى إيراد شواهد من تاريخ المسلمين الأوائل لتأييد فهمه فيكون بذلك متعسفاً في تأييد

---

(١) أخرجه الطبرانى فى الأوسط والصغير عن حذيفة بن اليمان رضى الله عنه وفى إسناده شخص مختلف فى توثيقه، وحتى ولو كان ضعيفا. فإنه - أى الحديث - له شواهد كثيرة تقويه، هى مجمل الأحاديث فى النصيحة. مجمع الزوائد ٨٧/١ الهيثمى.

هذا الفهم [(١)].

والحقيقة التى يجب أن نقررها في هذا الصدد أن النظام الإسلامى لايؤيد فكرة المعارضة المنظمة القائمة على التعددية، ولا يرفضها في ذات الوقت، وهذا ما سنحاول توضيحه.

إن حديثنا عن الطاعة لا يعنى نبذ فكرة المعارضة تماما، بل إن المعارضة لا تكون في كل صورها خلعا للطاعة أو خروجا على الجماعة حتى لا ينظر إليها إلا من هذا الثقب الضيق والإطار المحدد، إن المعارضة قد تكون قائمة وموجودة دونما خلع للطاعة. بل إن حديثنا عن الشورى وافتراض الاختلاف في الرأى بين أهل الشورى، واختلافهم مع الإمام. والحلول التى اقترحناها للوصول إلى قرار سليم لهو خير دليل على أن المعارضة والتعددية لا تعنى خروجا عن الطاعة، مفارقة للجماعة، لأن اختلاف الآراء والأفهام وطرق الاستنباط أمر وارد.

بل إن آية الطاعة وما ذكرناه في تفسيرها من أن طاعة أولى الأمر محددة ومقيدة بطاعة الله والرسول ليعطى مجالا واضحا للمعارضة حين يأمر ولاة الأمر الرعية بما يخالف الكتاب والسنة.

وكذلك الآحاديث التى ذكرناها والتى بينت حدود الطاعة لأولى الأمر وأنهم يطاعون في طاعة الله، ولا يطاعون في معصية الله، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، تعطى مجالاً واضحًا للمعارضة حين يأمر ولاة الأمر بمعصية.

وكذلك حديثنا عن النصيحة، وما يترتب عليها من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لخير دليل على ما نقول به من تصور وجود المعارضة في النظام الإسلامى دون خروج على الطاعة والجماعة ودون حرج أو إثم.

إن السوابق التاريخية في عصر الرسالة، وفي عصر الخلافة الراشدة تبين لنا أن المعارضة كانت موجودة ومعروفة في إطار محدد، ولم تكن في هذا الإطار خروجاً على الطاعة والجماعة، وسوف نورد بعض هذه السوابق ونشير إلى وجه الإستدلال منها.

١ – في غزوة بدر اعترض الحباب بن المنذر على المكان الذى نزل فيه الجيش وقال: إن هذا ليس بمنزل، ولكن ننزل أدنى ماء من القوم....

فقبل رسول الله ﷺ مقالته وعدل المكان الذى كان قد اختاره[(٢)].

---

(١) د. محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان – ضرورة المعارضة، والمعارضة المنظمة ص ٨٧: ص ١٣٨.

(٢) ابن هشام – السيرة ج٢ ص٤١٢ وابن كثير البداية والنهاية ج٣ ص٢٦٧.

٢- وفي غزوة الخندق اعترض السعدان على أن يمنح رسول الله ﷺ لبعض المشركين ثلث ثمار المدينة. وقالا: والله لا نعطيهم إلا السيف؟ (١). ويلاحظ في هاتين الواقعتين أن الصحابة ما كانوا يعترضون على رسول الله ﷺ في أمر من أمور الوحى والدين، وحاشاهم أن يفعلوا ذلك، بل كانوا يعترضون في الأمور التي يجوز فيها الاعتراض والأخذ والرد وهى أمور الدنيا التى تجوز فيها المشاورة وأن يبدى كل ذى رأى رأيه، وقد بينا ذلك بالتفصيل المناسب عند حديثنا عن الشورى.

٣- وفي صلح الحديبية كان اعتراض المسلمين على بنود الصلح شديدا، ولم يحد منه سوى إجلالهم لرسول الله ﷺ.

قال عمر بن الخطاب: فأتيت رسول الله ﷺ فقلت: ألست نبى الله حقا؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نُعطَى الدنية في ديننا إذن. قال: إنى رسول الله ولست أعصيه وهو ناصرى (٢).

وكان من شدة اعتراضهم أن تأخروا في تنفيذ أمر رسول الله ﷺ حين أمرهم أن يذبحوا الهدى ويحلقوا رؤوسهم، حتى أن النبى ﷺ دخل على زوجته أم سلمة مغُضبا، فأشارت عليه أن يخرج فلا يكلم أحد منهم حتى يذبح ويحلق، ففعل، فلما راوه فعل ذلك قاموا فذبحوا وأخذ بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً (٣).

وتختلف هذه الواقعة عن سابقتيها من حيث شدة معارضة الصحابة لبنود هذه المعاهدة. حتى أن إبرامها أثر فيهم تأثيراً شديداً فكاد بعضهم يقتل بعضاً غماً وهم يحلقون، وبالرغم من ذلك أمضى رسول الله ﷺ المعاهدة، ولم يأبه لرأى من عارضه، ويتضح من ذلك أن رسول الله ﷺ ما فعل ذلك إلا بناءا على توجيه إلهى (٤). وهذا واضح من قوله « إنى رسول الله وليست أعصيه وهو ناصرى ». ولأن رسول الله ﷺ كان كثيراً ما ينزل عن رأيه إلى رأى غيره في أمور الدنيا والشورى.

وفي هذه القصة بيان أن المعارضة لا تكون جائزة إذا كان الأمر متعلقاً بأمور الدين والوحى، بل يجب التسليم لأمر الله.

ويمكن أن نستنتج من هذه القصة أن المعارضة يجب ألا تخرج في تنظيمها ولا في أفكارها عن

---

(١) ابن هشام عن الزهرى- وفيه انقطاع كسابقه - ص١٦٣ ج٣ دار التراث العربى.

(٣،٢) صحيح البخارى ك الشروط ب الشروط فى الجهاد ح رقم ٢٧٣١، ٢٧٣٢.

(٤) ابن حجر العسقلانى - فتح البارى ج٥ ص٤٠٨.

الإطار العام للنظـام الإسلامى، لأن هذا الإطار محدد بأوامـر ونصوص إلهية يجب الوقـوف عندها، ويحـرم تجاوزها، ومن ثم فلا يتصور أن تقوم في النظـام الإسلامى جماعات منظمة معارضـة تعتنق فكرا أو أيديولوجية تخالـف من قريب أو بعيد الإطار العام للنظـام الإسلامى، أما في داخل هـذا الإطـار فالمعارضة جائزة وذلك لتقابب وجوه الرأى واستخراج أفضل القرارات مما يؤدى إلى تحقيـق مبدأ الشورى عمـلا.

٤– وفي تقسيم غنائم هوازن وغطفان أعطى رسول الله ﷺ للمؤلفة قلوبهم أموالا كثيرة، حتى أن بعض شباب الأنصار قالوا: والله إن هذا لهو العجب، إن سيوفنا تقطر من دماء قريش، وغنائمنا ترد عليهم، فبلغ رسول الله ﷺ مقالتهم فجمعهم وخطب فيهم قائلا:

ألم أجدكم ضلالا فهداكم الله بى. وكنتم متفرقين فألفكم الله بى، وعالة فأغناكم الله بى؟ قالوا: الله ورسوله أمن، قال: لو شئتم لقلتم وصدقتم. أتيتنا مكذبا فصدقناك. ومخذولا فنصرناك، وطريدا فآويناك. قالوا: بل المَنُّ علينا لله ورسوله، قال: ألا ترضون أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وتذهبون بالنبى ﷺ إلى رحالكم؟ لولا الهجرة لكنت امرءا من الأنصار، ولو سلك الناس واديا وشعبا لسلكت وادى الأنصار وشعبها، إنكم ستلقون بعد أثرة فاصبروا حتى تلقونى على الحوض [(١)].

فانظر إلى هذه المعارضة المهذبة التى أساسها حب رسول الله ﷺ، وانظر كيف تقبلها الرسول ﷺ منهم وكيف رد عليهم بلطف ولين، فالنبى ﷺ يعطى أقواما يتألفهم على الإسلام، ويمنع أقواما يكلهم إلى إيمانهم القوى، وليس العطاء والمنع بدليل على الحب والكره لأن رسول الله ﷺ لا يرضى عن الأنصار بديلا، والأنصار يقولون رضينا برسول الله ﷺ قسما، والنبى ﷺ يتصرف في حدود ما خوله الله من سلطة.

وقارن بين هذه المعارضة القائمة على الحب وبين قول من قال للنبى ﷺ اعدل يا محمد. فقال: ويلك من يعدل إذا لم أعدل، قد خِبتُ وخسرت إن لم أكن أعدل، فقال عمر: يا رسول الله ائذن لى أضرب عنقه، فقال له النبى ﷺ: دعه فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية [(٢)].

فهذا الأخير يبغى بمعارضته ضرب الدين والدولة في شخص النبى ﷺ الذى اصطفاه الله وعصمه،

(١) الحديث فى صحيح البخارى بروايات عديدة مختصراً ومطولاً. ك مناقب الانصار ح –٣٣٧٩–٤٣٣٠.

(٢) حديث متفق على صحته – سبق تخريجه فى مبحث الفرق – البخارى ك استتابة المرتدين رقم ٦٩٣٣.

لذا حذر النبي ﷺ منه ومن أمثاله الذين لا يبتغون بمعارضتهم الصالح العام، ولكنهم يبتغون الفتنة، وقد حدث ما حذر النبي ﷺ بعد ذلك من فتن وانشقاقات كان الخوارج أبطالها.

في عصر الخلافة الراشدة:

إذا كانت المعارضة قد اتضحت أسسها في عهد رسول الله ﷺ، فهي في عهد خلفائه الراشدين أوضح خاصة وأنهم لا يتمتعون بما كان يتمتع به النبي ﷺ من عصمة وقداسة في قلوب أصحابه، وقد وضح ذلك في عدة مواقف منها:

١ - كان الأنصار يرون أن لهم حقا في خلافة رسول الله ﷺ، فهم كتيبة الإسلام وبسيوفهم دان الناس، وقد هموا بترشيح سعد بن عبادة سيد الخزرج، ولكن الأمر انتهى بترشيح أبي بكر الصديق ومبايعته من جماهير المسلمين.

وقد ظل سعد بن عبادة يعارض هذا المسلك وامتنع عن البيعة - على الراجح - حتى مات [(١)]. ولم

---

(١) اختلفت الروايات في شأن تخلف سعد بن عبادة عن مبايعة أبي بكر الصديق رضي الله عنهما - إلا أن الراجح أن سعدا لم يبايع حتى مات.

ذكر ابن كثير في تاريخه - البداية والنهاية ج٥ ص٢٤٧ عن الإمام أحمد بسنده إلى حميد بن عبد الرحمن قال في الرواية، بعد أن ذكر ما كان من وفاة النبي ﷺ وما كان من أمر الأنصار في السقيفة، قال:

فانطلق أبو بكر وعمر يتعادان حتى أتوهم، فتكلم أبو بكر فلم يترك شيئا أنزل في الأنصار ولا ذكره رسول الله ﷺ من شأنهم إلا ذكره، وقال لقد علمتم أن رسول الله ﷺ قال: لو سلك الناس واديا وسلكت الأنصار واديا سلكت وادي الأنصار، ولقد علمت ياسعد أن رسول الله ﷺ قال - وأنت قاعد - قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء، والحديث في المسند ج١ ص٥ ورجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعا فحميد لم يدرك عمر.

وروى ابن سعد في الطبقات الكبرى ج٣ قسم ٢ ص١٤٥ بإسناده عن الزبير بن المنذر بن أبي أسيد الساعدي أن أبا بكر بعث إلى سعد بن عبادة أن أقبل فبايع فقد بايع الناس وبايع قومك فقال: لا والله لا أبايع حتى أراميكم بما في كنانتي وأقاتلكم بمن تبعني من قومي وعشيرتي، فلما جاء الخبر إلى أبي بكر قال بشير بن سعد: ياخليفة رسول الله إنه قد أبي ولج، وليس بمبايعكم أو يقتل، ولن يقتل حتى يقتل معه ولده وعشيرته ولن يقتلوا حتى تقتل الخزرج.

ولن تقتل الخزرج حتى تقتل الأوس، فلا تحركوه فقد استقام لكم الأمر، فإنه ليس بضاركم، إنما هو رجل وحده ما تُرك، فقبل أبو بكر نصيحة بشير بن سعد فترك سعدا.

فلما ولي عمر بن الخطاب لقيه ذات يوم في طريق المدينة. فقال: إيه يا سعد قال: إيه يا عمر. فقال عمر: أنت صاحب ما أنت صاحبه؟ قال: سعد: نعم أنا ذاك وقد أفضى إليك هذا الأمر، كان والله صاحبك أحب إلينا منك، وقد والله أصبحت كارها لجوارك فقال عمر: إنه من كره جوار جار تحول عنه، فقال سعد: أما أني غير مستنسيء بذلك، وأنا متحول إلى جوار من هو خير منك فلم يلبث إلا قليلا حتى خرج مهاجرا إلى الشام في أول خلافة عمر فمات بجوران. =

يقل أحد الصحابة أن امتناع سعد بن عبادة عن البيعة على هذا النحو يعد مروقا من الدين أو خروجا على جماعة المسلمين أو أنه مات ميتة جاهلية: بل تركوه وما يرى، ولم يحملوه على البيعة قسرا ما دام لا يتعرض للمسلمين أو يحرضهم على خلع الطاعة والخروج على الإمام.

وفي هذا المسلك من الصحابة والخلفاء الراشدين إقرار لفكرة المعارضة في ترشيح رئيس الدولة بل والامتناع عن بيعته دونما حرج طالما كان ذلك في حدود احترام حرية الرأى، أما إذا تعدى هذه الحدود إلى الدعوة إلى نبذ طاعة الإمام والخروج عليه، فإنه بذلك يعد عدوانا على الشرعية يلزم القضاء عليه حفاظا على وحدة الأمة وتماسك الجماعة.

وقد يرى البعض في تخلف على بن أبى طالب عن بيعة أبى بكر الصديق، مدة ستة أشهر، ثم دعوته بعد ذلك للبيعة ما يخالف ما قررناه آنفا من جواز الامتناع عن البيعة في الحدود المرعية والمذكورة من قبل. ولكن يرد على ذلك أن عليا ما تخلف لمعارضته أبا بكر أو أنه كان يرى أنه غير جدير بالخلافة، أو أنه أحق بها منه، وإنما كان الذى أحزنه أن هذا الأمر – الخلافة – قد أبرم في غيبته ودون مشورته وأنه كان له في ذلك حقا، كما أن عليا كان رأس بنى هاشم رهط النبى ﷺ وأن أحداً منهم لن يبايع قبل مبايعة على، وفي هذا المسلك تحريض سافر على نبذ طاعة أبى بكر والخروج على الجماعة، فيقول الناس رهط رسول الله ﷺ لم يبايعوا، أو أنهم قد غبنوا حقهم فيكون في ذلك فتنة عظيمة وشر كبير، وفي رواية البخارى لقصة هذه البيعة ما يؤيد ما ذهبنا إليه [1].

ويذكر ابن كثير أن أبا بكر دعا الزبير فقال له: ابن عمة رسول الله ﷺ أردت أن تشق عصا المسلمين، قال: لا تثريب ياخليفة رسول الله، ثم دعا على بن أبى طالب فقال: ابن عم رسول الله ﷺ وختنه على ابنته، أردت أن تشق عصا المسلمين، قال: لا تثريب يا خليفة رسول الله [2].

وذكر موسى بن عقبة قول على والزبير: ما منعنا إلا لأنا أخرنا عن المشورة، وإنا نرى أبا بكر أحق الناس بها. قال[3] وهذا اللائق بعلى رضى الله عنه والذى يدل عليه الآثار من شهوده معه الصلوات

= والتعارض ظاهر بين النصين، والراجح أن سعدا لم يبايع حتى مات وهذا ما جزم به ابن تيمية في منهاج الاعتدال في رده على ابن المطهر الحلى ص٥٤٤، وقال ابن حجر في الفتح ج ٧ ص١٥٨: ثم لم يقع من سعد بعد ذلك شئ يعاب به إلا أنه امتنع عن بيعة أبى بكر فيما يقال وتوجه إلى الشام فمات بها، والعذر له في ذلك أنه تأول أن للأنصار في الخلافة استحقاقا فبنى على ذلك وهو معذور، وإن كان ما أعتقده من ذلك خطأ.

(١) البخارى ك المغازى حديث رقم ٤٢٤٠، ٤٢٤١.

(٢) ابن كثير – البداية والنهاية ج٦ ص٣٤١، وذكر قول ابن خزيمة سمعت مسلم بن الحجاج يقول وقد كتبت له هذا الحديث هذا حديث يساوى بدنه، وهذا حديث يساوى بدره، والحديث أخرجه البيهقى.

(٣) يبدو أن القائل هو الحافظ ابن كثير في نفس المرجع، نفس الصفحة أو هو موسى بن عقبة.

وخروجه معه إلى ذى القصة بعد موت رسول الله ﷺ، وبذله له النصيحة والمشورة بين يديه، وأما ما يأتى من مبايعته إياه بعد موت رسول الله بستة أشهر– بعد موت فاطمة – فذلك محمول على أنها بيعة ثانية، أزالت ما كان وقع من وحشة بسبب الكلام في الميراث ومنعه إياهم بالنص [1].

ولا شك أن تخلف البعض عن بيعة الإمام لا يقدح في إمامته وعقد التولية بل العبرة بالانقياد له، ولو لم تتم بيعة من جميع أفراد الأمة، بل إن البيعة كانت تتم من رؤوس الناس فقط، والدليل على ذلك الخطاب الذى بعثه عبد الله بن عمر رضى الله عنه إلى عبد الملك بن مروان وجاء فيه « إنى أقر بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت، وإن بنى قد أقروا بمثل ذلك » [2].

ولا ريب أن الإجماع المعتبر في الإمامة لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين ولو اعتبر ذلك لم تنعقد إمامة [3]، بل إن بيعة الراشدين فمن بعدهم لم تكن تتم من كل فرد من أفراد المسلمين، بل كانوا يكتفون في ذلك بمبايعة رؤوس الناس، ولأن مبايعة جميع المسلمين في هذا الزمان تكاد تكون مستحيلة حيث كانت البيعة تتم بالمصافحة والمشافهة والإقرار بالسمع والطاعة.

٢– وبعد وفاة النبى ﷺ ارتدت العرب، وعزم الخليفة على إنفاذ جيش أسامة لقتال الروم، فاجتمع عليه أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: يا أبا بكر، رُدَّ هؤلاء، توجِّه هؤلاء إلى الروم وقد ارتدت العرب حول المدينة فقال أبو بكر: والذى لا إله غيره لو جَرَتْ الكلاب بأرجل أزواج النبى ﷺ ما رددت جيشا وجهه رسول الله، ولا حللت لواءا عقده رسول الله.

فهذه معارضة وجيهة من أصحاب رسول الله ﷺ على قرار خليفة رسول الله في إنفاذ الجيش في مثل هذا الوقت الذى حدث فيه الارتداد من عرب الجزيرة حتى أصحبت المدينة مهددة، ولكن الصديق لم يأبه لهذه المعارضة لأن الذى جهز هذا الجيش رسول الله ﷺ قبل وفاته، فلم يشأ أن يرد جيشا وجهه رسول الله ﷺ إيمانا منه بأن إنفاذ الجيش طاعة لأمر رسول الله ﷺ وطاعة لله تعالى، وقد كان لمسير هذا الجيش فائدة عظيمة، حيث جعل الجيش لا يمرون بقبيل يريدون الارتداد إلا قالوا: لولا أن لهؤلاء قوة ما خرج مثل هؤلاء من عندهم، ولكن ندعهم حتى يلقوا الروم، فلقوا الروم فهزموهم [4].

---

(١) هو قول النبى ﷺ « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » البخارى ح رقم ٣٧١٢.

(٢) البخارى ك الأحكام حديث رقم ٧٢٠٣.

(٣) ابن تيمية – منهاج الاعتدال مختصر منهاج السنة النبوية اختصره الحافظ الذهبى ص ٥٤٦.

(٤) البداية والنهاية – ج٦ ص٣٤٤، وقد أخرج القصة البيهقى عن أبى هريرة وفيها لولا أن أبا بكر استُخلف ما عُبِدَ الله ثم ذكر ما =

وقد اعترض كثيرون على تولية أسامة لصغر سنه، وقالوا لعمر بن الخطاب قل له – للصديق – فليؤثر علينا غير أسامة، وقد رفض الصديق هذا المطلب بشدة وقال لعمر: أؤمر غير أمير رسول الله ﷺ، ويرجع رفض الصديق لاعتراضهم إلى نفس السبب وهو أن رسول الله ﷺ هو الذى أمره، فكيف يحل لواءا عقده رسول الله ﷺ (١).

٣– وعندما حلت المنية بالخليفة الأول استشار الناس فيمن يتولى الخلافة من بعده، حتى يتجنب المسلمون فتنة الاختلاف، واستقر الرأى على استخلاف عمر بن الخطاب، وقد كان هناك معارضة شديدة من بعض الصحابة على استخلاف عمر بالذات، وذلك نظرا لشدته التى يعدونها من العيوب التى تمنع من الولاية حتى لا يقسوا على الرعية، ومن الذين عارضوا أبا بكر في هذا الاستخلاف على بن أبى طالب وطلحة بن عبيد الله، حيث دخلا على أبى بكر وقالا له: من استخلفت؟ قال: عمر، قالا: فماذا أنت قائل لربك؟ فقال: أبالله تفرقانى (٢)؟ لأنا أعلم بالله وبعمر منكما، أقول: استخلفت عليهم خيرهم(٣).

٤– وفي خلافة عمر بن الخطاب اتسعت الفتوح ففُتحت العراق وفارس والشام ومصر وغيرها، وقد اختلف المسلمون في قسمة هذه الأراضى المفتوحة على الفاتحين كغنائم، واستشار عمر المسلمين في ذلك، فقال له على بن أبى طالب: دعهم يكونون مادة للمسلمين، وقال له معاذ بن جبل: إنك لو قسمتها صار الريع العظيم في أيدى القوم ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم، فصار عمر إلى هذا الرأى ووقف الأرض، وأقر أهلها عليها، وضرب على رؤسهم الجزية وعلى الأرض الخراج(٤).

وقد لقى عمر بن الخطاب معارضة شديدة في هذا الأمر من بعض الصحابة على رأسهم الزبير بن العوام وبلال بن رباح.

وذكر أبو عبيد القاسم أن الزبير بن العوام قال لعمرو بن العاص لما فتحت مصر: أقسمها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، وقال بلال لعمر بن الخطاب في القرى التى افتتحها عنوة: اقسمها بيننا وخذ

= كان من أمر القبائل التى همت بالارتداد لولا رؤيتها هذا الجيش ومسيره.

(١) ابن كثير – المرجع السابق ص٣٤٤.

(٢) وفي رواية « أبالله ترهبونى أى تخوفونى ».

(٣) وفي رواية « استخلفت عليهم خير أهلك » ذكرهما ابن سعد في الطبقات ج٣ قسم١ ص١٩٦.

(٤) أبو عبيد القاسم بن سلام – الأموال ص٦٠ وما بعدها.

خمسها، فقال عمر: لا ولكنى أحبسه فيما يجرى عليهم وعلى المسلمين وظل بلال وأصحابه يعارضون عمر في قراره الذى اتخذه بناءا على المشورة حتى دعا عليهم عمر قائلا: اللهم اكفنى بلالا وذويه، وكان عمر يقول: لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلا قسمتها، فأراد عمر أن تكون فيئا موقوفا على المسلمين ماتناسلوا يرثه قرن بعد قرن فتكون قوى لهم على عدوهم، لذلك قال لسعد بن أبى وقاص: اقسم المال بين من حضر – المعركة – من المسلمين واترك الأرض والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شئ (١) وقد كان هذا رأى جمهور الصحابة (٢) رضى الله عنهم أجمعين.

٥– وقد عاب أبو ذر الغفارى على المسلمين ماصاروا إليه من غنى وسعة عيش وكان يدعو الناس إلى الزهد والتقشف وأن ينفقوا ما لديهم في سبيل الله حتى لا يبقى عندهم إلا القوت. وكان يقرأ عليهم قول الله تعالى ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يُحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون** ﴾ [سورة التوبة: آية رقم ٣٥].

وكان الناس يقولون هى نص في إخراج الزكاة فمن أدى زكاة ماله فلا جناح عليه إن أدخر المال. فشكا معاوية بن أبى سفيان وهو أمير على الشام إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان ما يلقى من معارضة أبى ذر وأنه قد أفسد الناس عليه فاستدعاه عثمان وجادله حتى ارتفعت أصواتهما ثم انصرف أبو ذر مبتسما فقال له الناس: ما لك ولأمير المؤمنين فقال سامع مطيع، وأمره عثمان أن يخرج إلى الربذة.

وقد حاول بعض أهل الكوفة استغلال موقف أبى ذر الغفارى من عثمان في الخروج وقالوا: يا أبا ذر فعل بك هذا الرجل وفعل، فهل أنت ناصب لنا راية؟ فلنكمل برجال ما شئت فقال: يا أهل الإسلام لا تعرضوا على ذاكم، ولا تذلوا السلطان فإنه من أذل السلطان فلا توبة له، والله لو أن عثمان أمرنى بكذا وكذا لسمعت وأطعت وصبرت واحتسبت وعلمت أن ذاك خير لى (٣).

فانظر إلى أسلوب أبى ذر في المعارضة ومقارعته الحجة بالحجة وكيف أن ذلك كان في حدود الطاعة التى في عنقه، في حدود حرية الرأى دون تعد إلى استعمال أساليب العنف لفرض رأيه وكيف وعظ من أراد تحريضه على الخروج. وفي هذا تعليم لهم ولغيرهم كيف تكون المعارضة في إطار من الشرعية.

---

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام – كتاب الأموال – ص٥٩ وما بعدها.

(٢) والمسألة محل خلاف بين الفقهاء، مع اتفاقهم على صحة صنيع عمر، وانظر في ذلك نيل الأوطار للشوكانى ج٨ ص١٤ و١٥.

(٣) ابن سعد – الطبقات الكبرى – ج٤ قسم ١ ص ١٦٦ ومابعدها – ترجمة أبى ذر.

٦- بعد مقتل عثمان اعترض بعض الصحابة على الإمام على بن أبى طالب أنه لم يقتص من قتلة عثمان، منهم طلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم جميعا، ولكن المعارضة تحولت من أسلوب النقاش إلى أسلوب التحريض والخروج للقتال للقصاص للخليفة المظلوم، وقد أدى ذلك إلى حدوث فتنة عظيمة بين صفوف المسلمين دفعت الأمة الإسلامية ثمنها غاليا.

ولقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن من خرجوا على الإمام قد اخطئوا في ذلك ولكنهم كانوا مجتهدين متأولين وهم على احتمال خطئهم قوم مغفور لهم مشهود لهم بالجنة بالنص القاطع ولو كان ما صدر منهم معصية فهى كنقطة في بحر من الحسنات فلا يجوز لنا الخوض فيما كان منهم إلا بهذه القيود. حتى لا نقع نحن في كبيرة من الكبائر وهى النيل منهم، أو نتهور كما تهورت فيهم فرق أهل الضلال [1].

ونستنتج من ذلك أن المعارضة إذا خرجت عن الإطار المحدد لها فإن ذلك يكون خروجا على الشرعية يؤدى إلى أعظم الفتن أعاذنا الله من مضلات الفتن ما ظهر منها وما بطن.

٧- وقد اعترض الخوارج على الإمام على قبوله للتحكيم، وقالوا له لا حكم إلا لله، وقد حكمت الرجال، وصرخوا فيه وهو يخطب على المنبر، فقال لهم قولته المشهورة: « إن لكم علينا أن لا نمنعكم مساجدنا ما لم تخرجوا علينا، ولا نمنعكم نصيبكم من الفئ ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا » [2] ولكنهم أبوا إلا الخروج والقتال فكان من أمرهم ما كان [3].

فانظر الفارق بين الخروج وبين المعارضة وانظر إلى قول على وهم يسبونه ويكفرونه، لتعلم أن المعارضة مكفولة ما لم تتطور إلى قتال وخروج، وقارن بين موقفهم وبين موقف من امتنعوا عن القتال في الفتنة مع على أو ضده [4] لقد عارضوا موقف الخليفة ومن يقاتلونه فلم يأخذ الخليفة عليهم هذا الموقف ولا عابه.

من هذه النصوص التى أطلنا في ايرادها من مصادرها، نعلم أن المعارضة مكفولة في النظام الإسلامى ولكن في حدود الشرعية أما إذا خرجت عن هذا الإطار وهذه الحدود فهى خلع للطاعة وخروج على الجماعة يحرمه الإسلام.

---

(١) راجع مبحث الفرق الإسلامية والخلافة من هذا البحث وراجع كتاب العواصم من القواصم لأبى بكر بن العربى المالكى.

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٧ ص٣١١.

(٣) راجع المبحث الخاص بالفرق الإسلامية من هذا البحث.

(٤) منهم سعد بن أبى وقاص وعبد الله بن عمر وأسامة بن زيد وغيرهم.

حدود المعارضة في النظام السياسي الإسلامي:

إذا كنا قد قررنا من قبل جواز المعارضة في النظام الإسلامي، واستشهدنا لذلك بسوابق تاريخية عديدة ترجع إلى العصر الأول هو عصر الرسالة والخلافة الراشدة، ذلك العصر الذى يُعد التطبيق المثالى للأفكار والنظم التى جاء بها الإسلام، فإننا نتساءل: ما هى حدود تلك المعارضة؟ وكيف تتشكل؟ هل هى معارضة فردية أم جماعية منظمة؟ هل هى معارضة مواقف أم معارضة نظام؟

وللإجابة على هذه التساؤلات نقرر عدة حقائق، لا ينبغى أن نغفل عنها ونحن نخوض غمار هذا الموضوع الشائك:

الحقيقة الأولى: أن الدولة الإسلامية دولة دينية تقوم على مبادئ سماوية لا يستطيع أحد أن يتخطاها كائنا من كان ولا يجوز للإرادة الشعبية أن تخالفها إلا إذا تخلت عن إسلامها ودينها، وهذا ما بيناه من قبل في الحديث عن الشرعية.

الحقيقة الثانية: أن الشريعة الإسلامية لم تتطرق إلى تنظيم مثل هذه الموضوعات، بل أغفلتها عمدا، تاركة إياها لظروف المجتمع المسلم في كل زمان ومكان، وبناءا على ذلك فالنظام الإسلامى لا يؤيد فكرة المعارضة، أعنى من حيث التنظيم – ولا يرفضها، بل هى متروكة للجماعة تنظمها حسبما يتوافق مع مصالحها(١).

ويمكن أن نستنتج من ذلك نتائج عدة:

أولاً: أن الإسلام لا يجيز المعارضة إذا كانت تستهدف النيل من النظام الإسلامى ذاته، لأن الدولة الإسلامية دولة أيديولوجية، تتبنى فكرة معينة وتجاهد في سبيلها، وهى بذلك تختلف عن الدول الليبرالية،العلمانية.

ويتضح من هذه النتيجة أن النظام الإسلامى لا يسمح بتعددية مطلقة كتلك التى نراها في نظم الديمقراطية الغربية، فلا يجوز في الدولة الإسلامية قيام أحزاب دينية طائفية – تعارض النظام الإسلامى، وتسعى للوثوب إلى السلطة وإقصائه عنها.

ولا يجوز في الدولة الإسلامية قيام أحزاب علمانية تسعى إلى فصل الدين عن الدولة والحكم،

(١) وقد أشرنا إلى ذلك من قبل، والحقيقة أن تنظيم مسألة الحكم فى الإسلام تخضع فى الغالب لهذه القواعد المصلحية. وهذه الحقيقة الثابتة مرتبطة بالحقيقة الأولى وداخلة فى إطارها.

وحبسه بين جدران المساجد والمعابد. ولا يجوز في الدولة الإسلامية قيام أحزاب تتبنى أيديولوجية تخالف الإسلام كالماركسية وغيرها.

ولا يجوز للمعارضة أن تتناول بالمناقشة أمرا من الأمور التى نص عليها الإسلام كدين، فترفضه أو تسعى لتعديله، وهذه الأمور محددة على سبيل الحصر [1]، فالمعارضة في النظام الإسلامى لا يجب أن تخرج في تنظيمها ولا في أفكارها عن الإطار العام للنظام الإسلامى – كما أوضحنا في السوابق الأولى التى أوردناها – وذلك لأن هذا الإطار محدد بنصوص إلهية يجب الوقوف عندها، ويحرم تجاوزها، أما في داخل هذا الإطار فالمعارضة جائزة، وذلك لأنها تؤدى إلى تقليب وجوه الرأى لاستخراج أفضل القرارات، مما يحقق الشورى تحقيقا عمليا ويمنع الاستبداد المحتمل وفي هذا مصلحة عظيمة.

ولا ينبغى لنا أن نتصور أن الإسلام بهذه الحدود يرفض التعددية، فالإسلام لا يرفضها ما دامت في الحدود التى بيناها، وكذلك فالإسلام لا يأمر بها، وإنما هى من الأمور المصلحية المتروكة للجماعة.

ثانيًا: أن المعارضة التى يشجع النظام الإسلامى عليها هى تلك التى تهدف إلى تحقيق الصالح العام للأمة الإسلامية في الإطار السابق الذى وضحناه.

ثالثًا: أن النظام الإسلامى لا يتقيد بأى نظام آخر فلا يقلد نظاما معينا ولا يرفض أى أسلوب يحقق له المصلحة المنشودة.

فيجوز أن تتحقق المصلحة العامة في ظل نظام لا حزبى – لا يعرف أحزابا – ويجوز أن تتحقق المصلحة العامة في ظل نظام الحزب الواحد الذى يتبنى أيديولوجية معنية ويعمل على تحقيقها، ويشترط أن تكون هذه الآيديولوجية إسلامية من حيث الشكل والمضمون [2].

ويجوز أن تتحقق المصلحة العامة في ظل نظام تعدد الأحزاب سواء نظام التعدد الحقيقى أو نظام الحزبين السياسيين.

---

(١) هذه الأمور هى أصول الدين الإسلامى وتشمل أركان الإيمان والإسلام وتوابعهما. ويمكن تحديدها تحديدا دقيقا بأنها المعلوم من الدين بالضرورة، لأن من أنكر أو رفض أمرا من هذه الأمور فهو كافر مرتد عن الإسلام، ولا خلاف على ذلك بين فقهاء المسلمين.

(٢) وفي هذه الحالات حيث لا توجد معارضة منظمة، تكون المعارضة فردية أو معارضة مواقف، وتسمى في الدول التى تأخذ بنظام الحزب الواحد بأسلوب النقد الذاتى، وراجع د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص٥٧٣.

رابعـًا: لا يجوز أن تترك المعارضة ميدان الجدل والنقاش إلى ميدان الخروج والقتال، ومن ثم لا يقر النظام الإسلامى حزبا عسكريا أو بوليسيا مسلحا (1).

خامسا: لا تعنى المعارضة خروجا على الطاعة. بل هى معارضة قائمة في ظل السمع والطاعة لأولى الأمر، وهذا مرتبط بما قبله (2).

سادسا: أن التعددية في الفكر السياسى لا تعنى الفرقة المذمومة في دين الله والتى تنبأ بها النبى ﷺ(3)، فالافتراق في الدين أمر مذموم شرعا وعقلا، أما التعددية في الفكر فأمر محمود لأن به تتحقق الشورى عملا، ويزداد الفكر الإسلامى خصوبة ونماءا يشهد لذلك ما أورده الفقهاء والمحدثون من أمثلة لهذه التعددية في أمور الاستنباط والاجتهاد من عصر الصحابة فمن بعدهم دون إنكار من أحد منهم، بل إن قائلهم ليقول: رأيى صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب (4).

أعتراض ودفعه:

قد يقول قائل: إن ما انتهينا إليه من إقرار للمعارضة والتعددية أمر يخالف الشرع الإسلامى. فالنظام السياسى الإسلامى لم يعرف التعددية في صورتها الحزبية. بل إن النصوص قد تواترت في ذم الأحزاب والحزبية. فالأحزاب هم الذين تجمعوا حول مدينة النبى ﷺ بغرض القضاء على المسلمين في غزوة الأحزاب – الخندق – وقد قال الله تعالى: ﴿ **ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله، ومازادهم إلا إيمانا وتسليما** ﴾ [سورة الأحزاب: آية رقم ٢٢].

وقال سبحانه: ﴿ **جندٌ ما هنالك مهزوم من الأحزاب، كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد، وثمود وقوم لوط وأصحاب الآيكة أولئك الأحزاب** ﴾ [سورة ص : آية رقم ١١، ١٢، ١٣] وقد كان النبى ﷺ يدعو فيقول: « اللهم منزل الكتاب، ومجرى السحاب، وهازم الأحزاب، أهزمهم وانصرنا عليهم » (5).

---

(١) انظر المثالين الأخيرين من الأمثلة التى استشهدنا بها كسوابق تاريخية – قارب د. محمد سليم العوا – المرجع السابق ص ٧٦ -٧٧.

(٢) انظر المثال رقم ٤ من الأمثلة السابقة.

(٣) حديث افتراق الأمة قد سبق تخريجه وبيان صحته فى الحديث عن الفرق الإسلامية والخلافة.

(٤) تنسب هذه العبارة للإمام الشافعى.

(٥) حديث متفق على صحته – البخارى ك الجهاد رقم ٢٩٣٣ – مسلم ك الجهاد رقم ١٧٤٢.

وفي اللسان: الأحزاب: جنود الكفار تألبوا وتظاهروا على حزب النبى ﷺ وهم قريش وغطفان وقريظة. وقوله تعالى ﴿ **يا قوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب** ﴾، قوم نوح وعاد وثمود ومن أهلك بعدهم.

وفي مختار الصحاح: الأحزاب: الطوائف التى تجتمع على محاربة الأنبياء عليهم السلام(١). ألا يشهد كل ذلك على رفض الحزبية والأحزاب ؟

إن القول بأن المعارضة والتعددية أمر يخالف الشرع الإسلامى لا دليل عليه بل إن ما أوردناه من سوابق تاريخية عديدة ليؤيد ما انتهينا إليه من إقرار للمعارضة وللتعددية بشكل عام.

أما القول بأن النظام السياسى الإسلامى لم يعرف التعددية في صورتها الحزبية المعاصرة فهذا حق، ولكنه عرف صورا للمعارضة والتعددية تلائم ما كان عليه العصر من بساطة وسذاجة، وقد قررنا آنفا أن الإسلام لم يأمر بالمعارضة ولم ينه عنها، بل تركها للجماعة حسب ما يتراءى لها من مصلحة.

وأما القول بتواتر النصوص في ذم الأحزاب والحزبية، وارتباط هذه الكلمة بجنود الشرك الذين تجمعوا للقضاء على الرسول ﷺ ودعوته والاستشهاد على ذلك بما في معاجم اللغة فإنه قول مجمل يحتاج إلى بيان وتفصيل.

إن النصوص لم تذم مطلق الأحزاب والحزبية وإنما وردت في ذم أحزاب مخصوصة، هى التى يمكن أن يطلق عليها أحزاب الشرك ومدافعة الأنبياء، هى أحزاب الشيطان الذين يجتمعون على محاربة الأنبياء، إذن فالذم غير متعلق بالأحزاب والحزبية بصورة عامة، بل متعلق بصورة خاصة من صور الحزبية.

ويؤيد ما ذكرناه، أن معاجم اللغة قد أعطت للأحزاب والحزبية معنين:

أحدهما: معنى عام للحزب بأنه جماعة الناس، وحزب الرجل أصحابه الذين على رأيه والحزب: الصنف من الناس(٢).

والثاني: معنى خاص للحزب بأنه الكفار الذين تألبوا وتظاهروا على حزب النبى ﷺ(٣).

والمعنى الخاص ما هو إلا تطبيق للمعنى العام، فالكفار والمشركون حزب الشيطان ومعهم المنافقون، أما المؤمنون، حزب النبى ﷺ فهم حزب الرحمن وشتان ما بين الحزبين.

---

(١) لسان العرب لابن منظور ج٢ ص٨٥٣، ومختار الصحاح ص١٥٠.

(٢، ٣) لسان العرب لابن منظور ج٢ ص٨٥٣.

بل إن النصوص لم تقتصر على ذكر الأحزاب – الحزب – التى يراد بها الكفار والمشركون وحسب، بل إن الكلمة وردت في بعض النصوص ويراد بها المؤمنون واتباع الرسل.

قال تعالى: ﴿ ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون ﴾ [سورة المائدة: آية رقم ٥٦]

وقال ﴿ رضى الله عنهم ورضوا عنه، أولئك حزب الله، إلا إن حزب الله هم المفلحون ﴾ [سورة المجادلة: الاية رقم ٢٢].

وقد كان الأشعريون يرتجزون وهم قادمون للقاء النبى ﷺ يقولون:

غدا نلقى الأحبة محمدا وحزبه [١]

إذن فلفظ الحزب يصدق على جماعة الخير كما يصدق على جماعة الشر. وقد ورد في النصوص بالمعنيين جميعا، فلا متعلق لقول المعترض من النصوص [٢].

* * *

(١) رواه أحمد فى مسنده وابن سعد فى الطبقات الكبرى ج١ ق٢ ص٧٨.

وراجع كتب السيرة – قدوم وفد الاشعريين – عام الوفود وهو فى المسند ج٣ ص١٠٥، ١٥٥، ٢٢٣، ٢٦٢ واسناده صحيح.

(٢) قارب د. محمد عمارة الإسلام وحقوق الإنسان ١١١ وما بعدها.

الفصل

الثانى

النظام السياسى الإسلامى بين نظم الحكم المعاصرة
مقارنة النظام الإسلامى بغيره من النظم المعاصرة

ينبغي لكى يتنسى لنا الحديث عن موقف النظام السياسى الإسلامى من أنظمة الحكم المعاصرة أن نتحدث أولا عن هذه الأنظمة المعاصرة قبل وضعها في ميزان المقارنة.

ولعل من المناسب هنا أن نراعى جانب الإختصار والإيجاز دونما إخلال وسوف ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الأنظمة السياسية المعاصرة.

المبحث الثانى: المقارنة بين نظام الحكم الإسلامى وبين الأنظمة المعاصرة.

* * *

المبحث الأول

الأنظمة السياسية المعاصرة

ينقسم هذا المبحث إلى مطالب:

الأول: بعض الأسس والدعائم السائدة في الأنظمة المعاصرة

الثانى: نظم الديمقراطية التقليدية.

الثالث: الأنظمة الشمولية.

* * *

المطلب الأول

الأسس والدعائم التى تقوم عليها الأنظمة المعاصرة

الفرع الأول: مبدأ سيادة الأمة.

الفرع الثانى: مبدأ المشروعية

الفرع الثالث: مبدأ كفالة الحقوق والحريات الفردية

* * *

مبدأ سيادة الأمة

La souverainete National

تتميز السيادة بكونها سلطة عليا لا تضارعها سلطة أخرى، فإذا ما كانت السيادة للأمة كانت لإرادتها تلك السلطة العليا.

وقد كانت السيادة تتركز وتتجسد في شخص الحاكم – الملك – وهذا يعنى أن للملك كافة السلطات دون رقيب ولا حسيب – سلطة سن القانون وتنفيذه، ولا يتصور أن يخضع صاحب السلطة في ظل مثل هذه النظم إلى ما يقيد سلطته ويحد منها.

ولقد ظهرت فكرة السيادة في الفكر السياسى لتدعيم سلطان الملوك في مواجهة الكنيسة من ناحية، والإقطاعيين من ناحية أخرى، وبالفعل كان الملك يحكم ويملك بمقتضى تفويض إلهى، وفقا لنظرية الحق الإلهى المقدس، وكان الملك هو كل شئ في الدولة، بل هو الدولة [1].

ولقد ضاقت الشعوب بهذا الاستبداد والطغيان، وبدأت تظهر بالفعل أفكار ونظريات جديدة تعمل على الحد من سلطان الملوك، وتذهب إلى أن للأمة شخصية تختلف عن شخصية الأفراد، وأن لها إرادة تعلو إرادتهم، وأنها تتمتع بسلطة عليا كتلك التى كان يتمتع بها الحاكم ويدعيها لنفسه.

ومن أشهر النظريات التى قيل بها لتفسير مبدأ سيادة الأمة نظرية العقد الاجتماعى عند الفيلسوف الفرنسى جان جاك روسو، حيث يقرر أن الأفراد كانوا يعيشون في حالة فطرية ينعمون فيها بالحرية والمساواة إلى أن ظهرت الملكية الخاصة فأحدثت في هذه المساواة خللا [2].

---

(١) ووفقا لهذا الفكر تصبح سلطة الحاكم مطلقة، وغير قابلة للانقسام أو التنازل عنها، أو اكتساب الغير لها، فتندمج شخصية الحاكم بشخص الدولة ويصدق عليه قول لويس الرابع عشر ملك فرنسا أنا الدولة.

L'etat C'est moi.

راجع دراسة الحكومات المقارنة د. ابراهيم درويش وبكر العمرى ص١٠٤.

(٢) يقول روسو: (ولد الإنسان حرا ومع ذلك فهو الأن مكبل بالأغلال) (بدلا من أن نوجه قوانا نحو أنفسنا فلنضمها فى قوة عليا تحكمنا وفقا لقوانين عادلة تحمينا وتدافع عنا وتصد الاعداء المشتركين وتضمنا جميعا فى اتفاق أبدى). (إن شروط العقد تنتهى كلها إلى شرط واحد التنازل الكامل من كل عضو عن كل حقوقه للمجموع، ولما كان كل واحد سيتنازل عن حقوقه كاملة فان الجميع يصبحون فى مركز متساو) راجع د. يحى الجمل – الأنظمة السياسة المعاصرة ص٦٨ وما بعدها.

ويذهب روسو إلى أن الأفراد يتنازلون بمقتضى العقد عن كل حقوقهم للمجموع، فهم يتنازلون لأنفسهم باعتبارهم كيانا جماعيا يضمهم جميعا. انهم يتنازلون للارادة الجماعية، التى هى ارادة الكل الناشئة عن العقد، ومن ثم فإن السلطة السياسية الناشئة عن العقد هى سلطة المجموع.

إن الرعايا وصاحب السيادة ليسوا إلا كيانا واحدا منظورا إليه من ناحيتين. ومن هنا يقرر روسو للأمة حق السيادة والسلطان، لا يشاركها فيه أحد، ولما كانت الأمة في مجموعها يستحيل عليها ممارسة مظاهر السلطة والسيادة فإن أفراد الأمة يختارون من ينوبون عنها في ممارسة مظاهر السيادة والسلطان[١].

وحينما قامت الثورة الفرنسية لتقضى على سلطان الملوك تلقف رجالها هذا المبدأ ونصوا عليه في دساتيرهم، ومن هنا تحول مبدأ سيادة الأمة من مبدأ سياسى إلى مبدأ دستورى بالإضافة إلى طابعه السياسى، وقد سرت عدوى النص على المبدأ إلى الدساتير في كثير من دول العالم التى تأثرت بالثورة الفرنسية، وأضحى مبدأ سيادة الأمة مبدأ عالميا، لا ينكره أحد، بل لا يجرؤ على إنكاره أحد، حتى أولئك الذين يعتدون على سيادة الأمة.

وبالرغم من سيادة هذا المبدأ على المستوى العالمى إلا أنه كغيره من أفكار البشر لم يسلم من النقد. ومن أهم الانتقادات التى وجهت إلى مبدأ سيادة الأمة:

- رفض بعض الباحثين التسليم بأن للأمة شخصية، وقالوا إن هذا لا يتفق مع الواقع، بل هو من قبيل المجاز.

- إن القول بوجود شخصية اعتبارية للأمة غير سليم، وإذا سلمنا بوجود هذه الشخصية فإننا نسلم بها للدولة وليس للأمة، والقول بغير ذلك يفضى إلى إثبات هذه الشخصية لهيئتين في وقت واحد.

- لا حاجة بنا الآن إلى هذا المبدأ، لأنه ظهر كسلاح ضد استبداد الملوك ونظرية الحق الإلهى المقدس.

- هذا المبدأ لا يمنع الاستبداد، بل هو خطر على الحرية، فهو طالما اتخذ سندا لتأييد وتبرير الاستبداد سواء كان ذلك الاستبداد من جانب أغلبية برلمانية أو زعيم أو بضعة زعماء[٢].

ويرى بعض الأساتذة أن مبدأ سيادة الأمة هو نتاج البيئة الفرنسية قبل الثورة الفرنسية وبعدها، وأنه

---

(١) قد تمارس الأمة سلطتها مباشرة - الديمقراطية المباشرة - أو عن طريق نوابها - الديمقراطية النيابية - أو بطريقة وسط بين الطريقتين - الديمقراطية شبه المباشرة.

(٢) راجع دراسة الحكومات المقارنة د. ابراهيم درويش ود. بكر العمرى ص١٠٦ وراجع د. عبد الحميد متولى - القانون الدستورى والأنظمة السياسية.

كان في بدايته ذا مغزى سلبى بمعنى أنه يسجل نبذ المبدأ الذى كان سائدا قبل الثورة الفرنسية، والذى كان يقرر أن الملك هو صاحب السيادة، لذلك يصح تسجيل هذا المغزى السلبى في الدساتير بحيث يقتصر على مايلى: (لا سيادة لفرد ولا لجماعة على الأمة) فبذلك نستطيع أن نتجنب ما أشرنا إليه من مساوئ دون أن نفقد شيئا من مزايا النص على ذلك المبدأ [١].

يتضح مما ذكرنا أن مبدأ سيادة الأمة هو لب الديمقراطية التقليدية، ولكن ما هو موقف الديمقراطيات الشعبية الاشتراكية من مبدأ سيادة الأمة ؟

الديمقراطيات الشعبية، تلك التى تتخذ من الفكر الماركسى فلسفة لها تتعارض مع الديمقراطيات التقليدية جملة وتفصيلا من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

إنها ديمقراطية الحزب الواحد، الطبقة الواحدة، قامت على أساس الصراع بين الطبقة العاملة (البروليتاريا) وغيرها من الطبقات مما أدى إلى انتصار الطبقة العاملة وسيطرتها على الحكم، وسيطرتها على وسائل الانتاج. ومن ثم زوال كل أثر للطبقات في المجتمع، ولما كانت الطبقة العاملة هى الغالبة في المجتمع، بل إنها في المجتمع الاشتراكى توشك أن تكون الطبقة الوحيدة، فإن دكتاتورية البروليتاريا يمكن أن تسمى ديمقراطية البروليتاريا أو الديمقراطية الجديدة [٢].

وهذه الديمقراطية الجديدة ديمقراطية شمولية بحيث لا يوجد نطاق لا يمكن للدولة تنظيمه والسيطرة عليه وفقا للأيديولوجية الجديدة.

ويرى العميد فيدل أن هذه الديمقراطية الشمولية الماركسية تجد لها جذورا عند روسو الذى ذهب في عقده الاجتماعى إلى أن الأفراد تنازلوا جميعا عن حقوقهم للإرادة الجماعية التى هى (الكل) وهى مستقر السيادة، وبذلك فإن سلطة الإرادة الجماعية بلا قيود.

ويرى الماركسيون أن دولة البروليتاريا وسلطتها لا يقيدها شئ سوى ما تراه من مصلحة النظام الاشتراكى، أما القيود المزعومة في الديمقراطيات التقليدية فلم توجد إلا لخدمة مصالح الطبقة الرأسمالية وليس لحماية الحرية الفردية كما يقولون [٣].

ومن هنا نرى أن السيادة لطبقة العاملة التى هى مجموع الأمة، في دول الديمقراطيات الشعبية ومن ثم فإنها تعترف بأن السيادة للأمة.

---

(١) د. عبد الحميد متولى المرجع السابق ونظام الحكم فى الإسلام ص١٩٣.

(٢) د. يحيى الجمل – الأنظمة السياسة المعاصرة ص٢٢٥.

(٣) د. يحيى الجمل – الأنظمة السياسة المعاصرة ص٢٢٥.

إذا كان السيادة للأمة فإن ممارسة مظاهر السيادة لا يمكن بحال أن يكون لمجموع الأمة اللهم إلا في بعض التجمعات الصغيرة التى عرفت نظام الديمقراطية المباشرة كمدن اليونان قديما (١).

والقاعدة الغالبة في الفكر السياسى الحديث أن الأمة تمارس مظاهر السيادة عن طريق نوابها وهو ما يعرف بالنظام النيابى.

ولكن تركيز السلطة في يد فرد أو مجموعة من الأفراد يكون مدعاة للاستبداد حتى ولو كان هؤلاء الأفراد يمارسون السلطة نيابة عن الأمة فإن التاريخ يحدثنا عن الكثير من ألوان الاستبداد مارسها الأفراد والبرلمانات في ظل مبدأ سيادة الأمة، لذا كان من الضرورى الحيلولة دون تركيز السلطة في قبضة واحدة لأن السلطة مفسدة.

ولضمان عدم تركيز السلطة في يد واحدة قيل بمبدأ فصل السلطات.

La separation de Pouvoirs بحيث تقف كل سلطة في مواجهة الأخرى تحد من افتئاتها على القانون وسيادته، وعلى حد تعبير مونسكيو فإن السلطة توقف أو تحد من السلطة (٢).

"Le pouvoir arrete le pouvoir "

ومبدأ فصل السلطات في تفسيره السليم هو قاعدة من قواعد فن السياسة ومبدأ تمليه الحكمة السياسية، ذلك أنه لكى تسير مصالح الدولة سيرا حسنا، وحتى نضمن الحريات الفردية، ونحول دون استبداد الحكام فإنه من اللازم ألا تركز السلطات كلها في هيئة واحدة ولو كانت هيئة نيابية تعمل باسم الشعب (٣).

ولا ينسجم مبدأ فصل السلطات مع الطبيعة الدكتاتورية لمرحلة دكتاتورية البروليتاريا في الديمقراطيات الشعبية، ولهذا انتهى الفكر الماركسى إلى مهاجمة مبدأ فصل السلطات والاستعاضة عنه بمبدأ تفويض السلطات على درجات هرمية، فالنظام الذى رسمه ماركس لمرحلة دكتاتورية البروليتاريا يقوم على أساس تجميع السلطات، فهو نظام كلى، ومثل هذا النظام يرفض كل توزيع للسلطة أو تقسيم لها.

ويقوم النظام الدستورى في الدول الأخذة بالفقه الماركسى على أساس المزج بين السلطات وتركيز السلطة في يد المجالس الشعبية.

---

(١) وحتى فى هذه التجمعات لم يكن يشارك فى السلطة إلا المواطنون وقد كانوا قلة بالنسبة إلى عدد السكان فقد كان أغلب السكان من الرقيق والأجانب وهؤلاء لا يعترف لهم بالحقوق التى يتمتع بها المواطنون.

(٢) ارتبط هذا المبدأ باسم الفيلسوف الفرنسى مونتسيكو الذى شرح المبدأ أو أبرز خصائصه فى كتابه روح القوانين، ويلاحظ أن مونتسكيو لم يكن أول من قال بهذا المبدأ ولكن دوره الأساسى ينحصر فى توضيحه وشرحه وتدعيمه.

(٣) د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى. ص٤٦٨.

ونتيجة للانتقادات التى وجهت لمبدأ سيادة الأمة، نجد أن البعض قد استعاض عنه بمبدأ أخر هو مبدأ سيادة الشعب [١] ومؤداه أن السيادة تعتبر ملكا لأفراد الشعب بصفتهم الفردية فكل فرد من أفراد الشعب يعتبر حاملا لجزء من السيادة مساو لما يحمله الآخر، ويترتب على هذه النظرية نتائج قانونية تختلف عن تلك المترتبة على مبدأ سيادة الأمة.

النتائج المترتبة على مبدأ سيادة الأمة:

١- لعل أول هذه النتائج وأهمها على الإطلاق أن القانون يعد معبرا عن إرادة الأمة، وإرادة الأمة دائما مشروعة، فالقانون يعد مطابقا لمبادئ العدل والحق لأن الأمة هى التى أصدرته، والأمة معصومة لا تخطئ ولا يمكن مناقشة القانون من ناحية الحق والعدل طالما أن الأمة هي التى أصدرته، فعندما تريد الأمة فلا معقب على إرادتها، وعندما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير.

Quand la loi a parle la coscience doit se taire على حد تعبير باييى **bailly** أحد زعماء وفقهاء الثورة الفرنسية التى قامت على هذا المبدأ ودعت إليه [٢]. والخطورة في هذا أن الشعب ليس في الحقيقة هو الذى يريد أو يتكلم وإنما هم بضعة أفراد هم الذين يتمتعون بهذه العصمة مما لا يؤمن معه الإستبداد [٣].

٢- ويترتب على هذا المبدأ أن النائب يمثل الأمة بأكملها ولا يمثل فقط دائرته الانتخابية، وأن مجموع النواب يمثلون الأمة بأسرها، ويترتب على ذلك إنعدام أى صلة تبعية بين النائب ودائرته بمجرد انتخابه فليس للناخبين سلطة عليه بل يستقل النائب تماما بمجرد انتخابه [٤].

لذلك قيل بأن هذا المبدأ لا يتفق مع نظام الديمقراطية شبه المباشرة التى تتيح للشعب الاشتراك في الحكم، بل يتفق مع النظم النيابية التى يقتصر دور الشعب فيها على اختيار ممثلين له يستقلون عنه في ممارسة مهام السلطة.

---

(١) لمزيد من التفصيل براجع د. كامل ليلة – النظم السياسية الدولة والحكومة ص١٧٧ وما بعدها، د. ماهر عبد الهادى – السلطة السياسة في نظرية الدولة ص٧٩ وما بعدها. مبحث بعنوان (إسناد السيادة).

(٢) فالسيادة كل لا يتجزأ، والقانون هو المظهر الوحيد للتعبير عن هذه السيادة.

(٣) د. عبد الحميد متولى – الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية طبعة منشأة المعارف سنة ١٩٧٦ ص١٣٧.

(٤) د. ماهر عبد الهادى – السلطة السياسية في نظرية الدولة ص٨٣.

٣- ويترتب على هذا المبدأ أن الانتخاب لا يعد حقا، بل هو وظيفة، لذا يستطيع القانون أن يحدد شروط ممارسة هذه الوظيفة، فيجوز أن يأخذ بالاقتراع المقيد وذلك بوضع شروط يتحتم توفرها في الناخب كالتعليم أو النصاب المالى الخ، ولا يؤدى مبدأ سيادة الأمة بالضرورة إلى النظام الجمهورى وإنما يمكن أن يسود في النظم الملكية.

النتائج المترتبة على مبدأ سيادة الشعب:

يترتب على نظرية سيادة الشعب نتائج مباينة لتلك التى تترتب على نظرية سيادة الأمة.

١- فالسيادة تقبل التجزئة، فكل فرد من أفراد الشعب يعتبر حاملا لجزء من السيادة مساو لما يحمله الآخرون، والقانون تعبير عن إرادة الأغلبية التى وافقت على إصداره.

٢- الانتخاب لا يعد وظيفة، بل هو حق لكل فرد من الأفراد باعتبار أنه يملك جزءا من السيادة الشعبية. وعلى ذلك فالاقتراع يجب أن يكون عاما، لا يمكن أن يقيد، باعتبار أن الانتخاب حق من حقوق الطبيعة التى لا يجوز سلبها من الأفراد.

٣- تدفع هذه النظرية عكس سابقتها إلى الأخذ بالديمقراطية المباشرة والديمقراطية شبه المباشرة.

٤- وهذه النظرية لا تتمشى إلا مع النظام الجمهورى.

٤ه- ويترتب على هذه النظرية أن النائب يعد وكيلا عن الناخبين لأنه يمثل جزءا من السيادة يملكها ناخبوه، لذلك فهو مقيد بتوجيهاتهم، ولهم أن يعزلوه.

والواقع أن الدساتير الحديثة تخلط كثيرا بين النظريتين، حتى أننا نستطيع أن نراهما كنظرية واحدة، فكثير من الدساتير تنص في صلبها على الأخذ بمبدأ سيادة الأمة ومع ذلك تلجأ إلى الاستفتاء الشعبى (١).

* * *

(١) د. ماهر عبد الهادى - السلطة السياسية فى نظرية الدولة ص٩٠ وما بعدها وقد ذكر سيادته بعض هذه الدساتير وأشهرها دستور فرنسا سنة ١٩٥٨.

مبدأ الشرعية – المشروعية –[1]

le principe de la legalite

إذا كانت السلطة في الدولة مطلقة، غير مقيدة ولا محددة، لا يجوز للأفراد وقفها بطرق مشروعة. كنا بصدد دولة دكتاتورية أو دولة بوليسية. etat de police أما إذا كانت السلطة محددة غير مطلقة، تخضع في تصرفاتها للقانون القائم كالأفراد سواء بسواء، كنا بصدد دولة قانونية يسود فيها حكم القانون.

ولاشك أن أغلب الدول في العصر الحديث دول قانونية يسود فيها حكم القانون، أى أن مبدأ الشرعية – سيادة حكم القانون – هو من المبادئ والأسس التى يقوم عليها الحكم في الدولة الحديثة.

ويقصد بمبدأ المشروعية ضرورة احترام القواعد القائمة مع مراعاة التدرج في النظام القانونى القائم، فالدستور وهو القانون الأعلى في البلاد يجب أن تلتزم به كل سلطات الدولة ولا يجوز لسلطة التشريع إصدار قوانين تخالف الدستور القائم، وإلا كانت مشوبة بعيب عدم الدستورية، وإذا ما صدر القانون غير مخالف لأحكام الدستور وروحه، فلا يجوز لأحد أن يخالف هذا القانون أيا كان مركزه في الدولة – حاكما أو محكوما – أو أن يخرج على روح القانون، وكذلك لا يجوز للإدارة مخالفة ما سبق وأصدرته من لوائح تنظيمية وإلا كان تصرفها مشوبا بعيب عدم المشروعية، وعلى ذلك فمصادر المشروعية تشمل

---

(١) الشرعية والمشروعية لفظان مشتقان من أصل واحد هو الشرع، إلا أن البعض يرى أن بينهما خلافا من حيث المفهوم الدقيق لكل منهما، فالشرعية مشتقة من الشرع بصيغة الفعلية ومعناها موافقة الشرع، والمشروعية مشتقة من الشرع بصيغة المفعولية ومعناها محاولة موافقة الشرع، والمحاولة قد تصيب وقد تخيب، فالمشروعية Légitimité تعنى احترام قواعد القانون القائمة فعلا فى المجتمع فهى فى حقيقة الأمر مشروعية وضعية. أما الشرعية légalité فهى فكرة مثالية تحمل فى طياتها معنى العدالة وما يجب أن يكون عليه القانون.

د. ماجد الحلو – القضاء الإدارى ص١٠، ١١.

ويرى آخرون أن مبدأ المشروعية باعتباره حدا أعلى على سلطان الحكام وتصرفات الهيئات العامة والمحكومين يتطلب الالتزام بالقانون الطبيعى وما يختزنه من مبادئ قانونية عامة استقر عليها ضمير الجماعة، كما يتطلب أيضا الالتزام بالمشروعية الوضعية التى تستقر على مبدأ سيادة الدستور والتشريع ومن ثم فلا مجال لمحاولة التمييز بين الشرعية والمشروعية إذ هما مترادفان .

د. رمزى طه الشاعر – قضاء التعويض ص ١٣ ، هامش.

كافة قواعد القانون أيا كان مصدرها.

فمبدأ الشرعية يتضمن في طياته مبدأ علو الدستور في بلاد الدساتير الجامدة [1]، بمعنى أن تكون لأحكام الدستور سيطرة تامة، وأن يكون على الحكام والمحكومين الخضوع لأحكام الدستور الذى هو القانون الأعلى للبلاد.

المشروعية بين الفكر الليبرالى والماركسى:

تعنى الشرعية في المفهوم الغربى التزام كل من الحاكم والمحكوم باحترام القانون، وهدفها الأساسى ضمان حقوق الأفراد وحرياتهم. بينما تعنى الشرعية في المفهوم الماركسى استخدام القانون كأداة لتدعيم النظام الاشتراكى. فالقانون ملزم للجميع إلا أن احترامه ليس لقداسته الذاتية وإنما باعتباره أداة لتنفيذ السياسة الاشتراكية العليا التى يقوم القادة بوضعها ولذلك يستطيع السوفيت الأعلى ورئاسته التحلل من القانون، ولا يدخل في اختصاص القضاء الحكم بعدم مشروعية أى إجراء صادر عن هذا المجلس مهما بلغت مخالفته للشرعية، لأنه إذا اقتضت السياسة العليا اتخاذ تصرف ما فلا يمكن معارضته بحجة مخالفته لأى قاعدة قانونية.

ومن ناحية أخرى فالقانون ملزم للأفراد لأن مخالفته تؤدى إلى تعطيل الهدف السياسى. وعلى ذلك فالمشروعية تمثل بالنسبة للأفراد الامتثال والخضوع لأحكام القانون أكثر مما تمثل لهم ضمانا من عدوان السلطة [2].

ضمانات احترام مبدأ المشروعية:

يجب أن ينظم جزاء على كفالة احترام هذا المبدأ وهذا الجزاء هو البطلان، وأن توفر ضمانات لاحترامه وأفضل هذه الضمانات وجود هيئة قضائية يكون من شأنها إبطال التشريعات المخالفة للدستور – محكمة دستورية – ووجود هيئة قضائية لإلغاء القرارات المخالفة للقانون سواء كانت هيئة مستقلة – القضاء الإدارى – أو كان القضاء العادى هو الذى يتولى ذلك كما في بلاد الأنظمة الأنجلو سكسونية.

---

(١) لأن الدستور الجامد هو الذى يتطلب لتعديله اجراءات أشد من اجراءات إصدار وتعديل القانون بعكس الدستور المرن الذى يكون تعديله بنفس اجراءات إصدار وتعديل القوانين العادية ومن ثم فلو صدر قانون مخالف لدستور مرن فإنه يكون بمثابة تعديل للدستور ولا مجال للقول بعدم الدستورية.

(٢) د. رمزى الشاعر – قضاء التعويض ص١٥، ١٦.

تلك هى أهم الضمانات العلاجية لحماية مبدأ المشروعية عن طريق إبطال كل تصرف يخالف هذا المبدأ والتعويض عن الضرر الناتج عن هذا التصرف.

وهناك ضمانات وقائية لحماية مبدأ المشروعية، وأهم هذه الضمانات مبدأ فصل السلطات بمعنى توزيع وظائف الدولة بين هيئات مختلفة وعدم تركيزها في يد هيئة واحدة، بمعنى أن يكون سن القانون من اختصاص هيئة غير الهيئة التنفيذية، وهى الهيئة التشريعية، لأنه لو كان للسلطة التنفيذية حق سن القوانين وتعديلها وإلغائها فإن معنى ذلك أن تصبح إرادتها هى القانون، وتلك حالة لا تتحقق معها المشروعية كاملة [1].

وضمانة أخرى وقائية لحماية مبدأ المشروعية تتمثل في وجود معارضة برلمانية ناضجة وواعية تنبه السلطة التشريعية إذا ما أقدمت على مخالفة أحكام الدستور، وتحاسب السلطة التنفيذية عن تجاوزاتها.

وأهم ضمانة لضمان حماية المشروعية وجود رأى عام ناضج ومستنير تعمل له السلطة في الدولة ألف حساب.

استثناء على مبدأ الشرعية:

وبالرغم من سيادة أحكام القانون في الدولة الحديثة باعتبارها دولة قانونية إلا أن هناك بعض تصرفات تصدر عن السلطة التنفيذية ولا تخضع لأية رقابة قضائية سواء بالإلغاء أو التعويض، وأهم هذه التصرفات التى تعتبر استثناء من مبدأ الشرعية ما يسمى بأعمال الحكومة أو السيادة [2].

* * *

(١) د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص٤٦٩، د. الشافعى أبو راس – القضاء الادارى ص١٠، ١١ على الألة الكاتبة.

(٢) Actes de Gouvernement ou de Souveraintte، وهى أخطر امتيازات الإدارة على الإطلاق لأنها تخولها إصدار قرارات إدارية لا تسأل عنها أمام أى جهة قضائية، فهى فى الحقيقة ثغرة فى نطاق المشروعية، أو هى بالأحرى نقطة سوداء فى جبين المشروعية الناصع. د. سليمان الطماوى – الوجيز فى القضاء الإدارى ص٢٢، ص١٦٨ وما بعدها.

مبدأ كفالة الحقوق والحريات الفردية

لعل هذا المبدأ هو أهم المبادئ التى يقوم عليها نظام الحكم في الدولة الحديثة فهو أحد الأسس والمبادئ التى يقوم عليها النظام الديمقراطى الحر، وهو من الأسباب المباشرة لظهور الفكر الاشتراكى وقد أقرت الأمم المتحدة هذا المبدأ في الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨م(١).

ولقد كافحت الشعوب كفاحا طويلا في سبيل إقرار هذا المبدأ الهام، ولعل العهد الأعظم **Magna Charta** الذى انتزعه البارونات سنة ١٢١٥م من الملك جان سانتير بإنجلترا كان أول ثمرات هذا الكفاح فقد كان أول مظهر لتقييد سلطان الملك، وقد جاءت مواده في صالح البارونات ولم يتضمن أى بند يتعلق بحقوق العامة، ولكن خبراء القانون في القرن السابع عشر قد وجدوا أنه منح الشعب الإنجليزى حقوق التحقيق في الجريمة أمام مجلس قضاء، والتظلم ضد الحبس دون اقتراف جريمة والتحكم في سلطات فرض الضرائب (٢).

ثم كان ملتمس الحقوق **Petition of Rights** سنة ١٦٢٨م والذى تأكدت بمقتضاه الحريات العامة للشعب الإنجليزى تجاه التاج وإلزام التاج بكفالة احترام هذه الحريات (٣)، ثم كان قانون الحقوق **Bill of Rights** سنة ١٦٨٨م.

وقد بدأت تظهر في الفكر السياسى ما يسمى بإعلانات الحقوق ومقدمات الدساتير، ولعل أشهر هذه الإعلانات (إعلان الحقوق الفرنسى) الصادر سنة ١٧٨٩ بعد قيام الثورة الفرنسية، إذ عمل رجال الثورة الفرنسية على صياغة الفلسفة السياسية للثورة ومبادئها بعد انهيار الملكية المطلقة في وثيقة لإعلان حقوق الإنسان تضمنت أحكاما خاصة بالحقوق الأساسية للأفراد وأحكاما أخرى تبين المبادئ التى يقوم عليها نظام الحكم السياسى (٤).

وقد كانت الولايات المتحدة الأمريكية سباقة في مجال صدور إعلانات الحقوق، منها إعلان الحقوق الأمريكى الصادر في ولاية فرجينيا سنة ١٧٧٦م. وإذا كان الدستور الفيدرالى الصادر سنة ١٧٨٧م قد

---

(١) وبالرغم من ذلك فإن حقوق الإنسان وحريته تنتهك انتهاكا شديدا في كثير دول العالم، خاصة دول العالم الثالث.

(٢) المودودى – الحكومة الإسلامية ص١٩٦.

(٣) د. رمزى الشاعر – النظرية العامة للقانون الدستورى ص١٠٤، د. كامل ليلة – النظم السياسية – ص٦.

(٤) وقد توجت كل الدساتير الثورية فى فرنسا بإعلانات للحقوق **Declarations des Droits**، ويعد الإعلان الصادر سنة ١٧٨٩ من أشهرها، وقد أشار إليه الدستور الفرنسى الحالى سنة ١٩٥٨م – د. رمزى الشاعر – المرجع السابق ص ٢٠٤.

خلا من إعلان للحقوق فقد استعيض عن ذلك بالتعديلات العشرة التى أدخلت على الدستور بعد فترة قليلة من نشره سنة ١٧٩١م، وقد اعتبرت هذه التعديلات كوثيقة للحقوق [١].

وقد توجت هذه الإعلانات بالإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى وافقت عليه الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨م، وكان من جملة أهدافه تأكيد الإيمان بتساوى البشر رجالا ونساء في العزة والكرامة والحقوق الإنسانية الأساسية وتحقيق التعاون العالمى في العمل على احترام حقوق الإنسان ومنحه كل الحريات الأساسية دون تفريق على أساس الجنس أو النوع أو اللغة أو الدين.

ثم عقدت اتفاقيتين دوليتين إحداهما للحقوق الاقتصادية والاجتماعية وأخرى للسياسية سنة ١٩٦٦م.

القيمة القانونية لإعلانات الحقوق [٢]:

إذا كان البعض قد ذهب إلى أن إعلانات الحقوق ليست سوى مجرد مبادئ فلسفية وأخلاقية ليس لها أية قيمة قانونية [٣]، إلا أن الراجح في الفقه حديثا أن هذه الإعلانات تتمتع بالصفة القانونية.

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المرتبة القانونية لهذه الإعلانات، فذهب البعض إلى أن لها قيمة قانونية تعلو قيمة النصوص الدستورية ذاتها، فهى عندهم دستور الدساتير لأنها تعبير عن الإرادة العليا للأمة وتتضمن المبادئ الأساسية المستقرة في الضمير الإنسانى العالمى، ومن ثم فيجب أن تُقَيِّدَ المشرع الدستورى والمشرع العادى على حد سواء.

وذهب آخرون إلى أن لها نفس القيمة الدستورية لنصوص الدستور، بينما تطرف البعض وأعطى لها قيمة التشريع العادى.

وذهب البعض إلى التمييز بين الأحكام التى تتضمنها هذه الإعلانات. فإذا كانت تتضمن قواعد منهجية وتوجيهية فليس لها صفة الإلزام، أما ما تتضمنه من قواعد وأحكام وضعية فإن لها قوة النصوص القانونية.

وإذا ما نحينا جانبا هذه الخلافات الفقهية، واتجهنا إلى الجانب العملى نجد أن مجلس الدولة الفرنسى قد ألغى قرارا أصدرته الإدارة لتضمنه ما يخالف بعض المبادئ التى نصت عليها إعلانات حقوق

---

(١) ويبدو أن هذه الإعلانات كانت للسكان البيض والذين من أصل أوروبى، لأن التفرقة العنصرية بسبب اللون قد سادت الولايات المتحدة حتى عهد قريب.

(٢) د. رمزى الشاعر – المرجع السابق ص٢٠٨ وما بعدها.

(٣) مثل هذا الفريق الفقيه اسمان.

Esmein: Elements de droit constitutionnel.

الإنسان والمواطن الصادر سنة ١٧٨٩م.

وقد أبطل المجلس الدستورى في ١٢ يناير سنة ١٩٧٧م القانون المتعلق بالترخيص بتفتيش العربات الخصوصية لأنه يعد انتهاكا للحرية الفردية التى تنص عليها مقدمة الدستور الحالى وبيان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩م [١].

أما بالنسبة للإعلان العالمى لحقوق الإنسان فإنه لا يتمتع بأية صفة إلزامية بل إن حقوق الإنسان تنتهك في كثير من البلدان والمجتمع الدولى عاجز عن حماية بنود الإعلان [٢].

ولقد قطعت بعض بلدان أوربا شوطا أطول في التأكيد على حقوق الإنسان بالتوقيع على الإتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية سنة ١٩٥٠م والتى أنشئت بموجبها المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان، وقد قبلت الدول الموقعة عليها أن يكون لأفرادها ورعاياها الحق في رفع تظلماتهم إلى المحكمة وسائر أجهزة الاتفاقية إذا امتنعت الدولة العضو عن إنصاف رعاياها داخليا في مجال حقوق الإنسان.

حقوق الإنسان بين الفكر الديمقراطى التقليدي والفكر الاشتراكى:

الأساس الفلسفي الذى تقوم عليه الديمقراطية التقليدية هو المذهب الفردى وما بنى عليه من نظرية للحقوق والحريات الفردية الطبيعية. وحجر الزاوية في هذا المذهب أن الإنسان الفرد هو الحقيقة الأساسية الأولى في الاجتماع الإنسانى، وأن ذلك الفرد يتمتع بحكم الطبيعة وقبل وجود الدولة وسلطتها بحقوق وحريات طبيعية توشك أن تكون مقدسة، وما وجدت الدولة إلا من أجل حماية هذه الحقوق، ولا يجوز للدولة أن تنال منها أو تمسها وإلا فقدت شرعيتها وأساس وجودها[٣]. فالحرية الفردية مصونة طالما لم تتعدى حدود إيذاء الآخرين. والأفراد متساون فيما لهم من حقوق من الناحية النظرية وينتج عن ذلك ما يقال له المساواة القانونية.

---

(١) د. محمد ميرغنى – الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى العربى ص ١٩٤.

(٢) يذهب البعض إلى أن نصوص الإعلان العالمى لحقوق الإنسان بعد أن وافقت عليها الدول بمختلف مشاربها أصبحت جزأ لا يتجزأ من القانون الدولى، وأن أى إنتهاك لنصوص هذا الإعلان تعتبر انتهاكا للقانون الدولى. ويبدو أن هذا الرأى لا يستند للواقع إذ أن المجتمع الدولى عاجز عن حماية حقوق الإنسان التى تنتهك فى كثير من البلدان خاصة فى جنوب افريقيا وفى فلسطين المحتلة.

(٣) د. يحيى الجمل – الأنظمة السياسية المعاصرة ص١٣٥، ومن النظريات التى قيلت لتبرير هذا المذهب نظرية القانون الطبيعى وما نشأ عنها من نظرية الحقوق الطبيعية للأفراد التى تسبق قيام الدولة، وما قامت الدولة إلا لحمايتها. وكذلك نظرية العقد الإجتماعى خاصة عند لوك وروسو. فقد كانت لكتابات الأول آثار عميقة فى الثورة الإنجليزية سنة ١٦٨٨م والأمريكية سنة ١٧٧٦م خاصة رسالتيه الشهيرتين فى الحكومة المدنية Two Treatises on civil governement، وكانت لكتابات الثانى =

فالديمقراطية التقليدية مذهب سياسى بحت وليست مذهبا اجتماعيا فهى لا تتدخل ولا يعنيها أن تتدخل في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان وإنما هذا ميدان متروك ومفتوح لا يجوز للسلطة أن تمد يدها إليه أو أن تحاول تنظيمه أو تضع قيوداً عليه.

ويرى الفكر الماركسى أن هذه الحقوق والحريات ما هى إلا سراب فالذى لا يملك قوت يومه لا يملك حريته، فالحرية أساسا هى الحرية التى لا تسيطر فيها قلة متحكمة في مصير وطعام الأغلبية الفقيرة العاملة.

لذلك تذهب الفلسفة الاشتراكية القائمة على الفكر الماركسى إلى ملكية الدولة لوسائل الإنتاج لمنع الاستغلال، فالملكية جماعية. الكل يعمل لدى الكل ولصالح الكل.

ويرى الماركسيون أن الدولة وسلطتها لا يقيدها شئ سوى ما تراه من مصلحة النظام الاشتراكى، أما القيود المزعومة في الديمقراطيات التقلدية فلم توجد إلا لخدمة مصالح الطبقة الرأسمالية وليس لحماية الحرية الفردية كما يقولون (١).

ولا شك أن ظهور الفكر الاشتراكى قد أثر تأثيرا واضحا على مفهوم الحقوق والحريات الفردية في الديمقراطيات التقليدية، ولم يعد ينظر للحرية من الجانب السياسى فحسب، بل من الجانب الاجتماعى

= أثرها فى الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م خاصة كتابه العقد الاجتماعى الذى كان يعد بمثابة إنجيل الثورة الفرنسية.

(١) يختلف مذهب ماركس مع الديمقراطيات الغربية حول كيفية احترام الحريات وكفالة استخدامها على الوجه السليم، فبينما تقرر الديمقراطية الغربية مجموعة من المبادئ ترى فيها وسيلة لكفالة الحرية – من هذه المبادئ وضع دستور يتضمن بيان حقوق الأفراد وحرياتهم، وضمانات حمايتها – أو إعلان لحقوق الإنسان.... إلخ.

وعلى العكس من ذلك نجد أن الفكر الماركسى لا يسلم بهذه المبادئ ولا يثق فى صلاحيتها لتحقيق الغرض المنشود، فكفالة الحرية لا يمكن أن تتحقق بواسطة مجموعة من النصوص، إن النصوص المجردة التى لا تستند إلى أساس واقعى ولا تعبر عن حقائق ملموسة لا تؤدى نتيجة سليمة.

وعلى ذلك فإن كفالة الحرية إنما يتحقق فى ظل نظام اقتصادى واجتماعى سليم نظام اشتراكى تلغى فيه الملكية الخاصة وتزول الطبقات، ويمنع الاستغلال والتحكم، نظام يوفر العمل للأفراد ويمكنهم من كسب عيشهم بطريقة كريمة هذا النظام من شأنه أن يهيئ الجو ويؤدى إلى خلق البيئة الصالحة لقيام الحريات وكفالة ممارستها على الوجه الأمثل.

أما النظام الطبقى وما يترتب عليه من نتائج – فهو من العوامل التى تفسد الحريات وتزعزع كيانها وتجعلها فى غالب الأحيان صورية.

راجع د. محمد كامل ليلة – النظم السياسية – الدولة والحكومة ص٣٦٦ وما بعدها.

ومن الجدير بالذكر أن العالم اليوم يشهد تراجعا عنيفا عن الفكر الماركسى فى هذا الميدان وها هى عامة دول أوروبا الشرقية التى أتخذت من الماركسية شعارا وسياسة لها تعمد إلى تقرير هذه المبادئ التى تكفل حقوق الأفراد وحرياتهم.

وها هو الاتحاد السوفيتى كعبة الماركسيين يشهد نفس هذا التطور.

أيضا ولم تعد الدولة في الفكر الديمقراطى مجرد حارسة، بل أصبحت تتدخل كلما وجدت لتدخلها مبرراً.

لقد كانت ظروف الحياة العملية لا سيما في عهود الضغط والاستبداد السياسى الحافز الأول لظهور فكرة حقوق الإنسان على مر العصور ولقد تفجرت ينابيعها على أيدى بعض المفكرين الأوربيين منذ بداية القرن السابع عشر وطفحت بها كتاباتهم. خاصة جون لوك وجان جاك روسو- كوسيلة من وسائل دفع الظلم ومقاومة الطغيان، وقد كان طبيعيا والحال كذلك أن كانت أول الحقوق التى اتجهت جهود المفكرين والثائرين لاستخلاصها وتدوينها سياسية الطابع والمحتوى تستهدف كف شر الحكومات عن الناس والحيلولة بينها وبين العسف بهم وبحرياتهم وممتلكاتهم، ثم اتسعت دائرتها تدريجيا فشملت أنماطا كثيرة من الحقوق السياسية والمدنية، ثم ازدادت سعة وامتدادا حتى شملت حقوقا اقتصادية واجتماعية وثقافية لم تخطر على بال أحد من رواد الفكرة الأولين نتيجة للمد الاشتراكى.

لقد اشتط البعض في تقدير الحقوق السياسية والمدنية معرضا عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، بينما اشتط آخرون في تقدير الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فاعتبروها هى الأصل، والحريات السياسية والمدنية هى الفرع، بل مجرد أشباح وظلال لا قيمة لها.

ولكن الفكر البشرى قد تخطى هذه المرحلة – مرحلة الجدل والمناظرة – إلى مرحلة أقرب إلى النضج أدرك فيها أن الصلة بين هاتين المجموعتين من الحريات صلة تكامل والتئام لا صلة مناظرة وخصام، ومع بروز هذا الاتجاه أخذت كثير من الدساتير تعكس هذه الروح الجديدة [1].

ولقد سرت هذه الروح في المعاهدات الدولية، ففى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان اشتملت المواد من رقم ٣ إلى رقم ٢١ على حقوق سياسية ومدنية، بينما اشتملت المواد من ٢٢ إلى ٢٧ على حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية [2].

وقد ظهر هذا الاتجاه واضحا جليا في الاتفاقيتين الدوليتين الخاصتين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحقوق المدنية والسياسية سنة ١٩٦٦م.

* * *

(١) مدثر عبد الرحيم – فكرة حقوق الإنسان – أحد البحوث المقدمة للمؤتمر الأول لحقوق الإنسان بالخرطوم – ابريل سنة ١٩٦٨.

(٢) يتكون الإعلان العالمى لحقوق الإنسان من ثلاثين مادة تعود كل منها عند التأمل إلى حقوق ثلاثة حق الحرية – المواد رقم ٣، ٤، ٥، ٩، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، حق المساواة – المواد رقم ١، ٧، ١٠، ٢٢، ٢٦. حق الملكية – المادة ١٧.

المطلب الثانى
نظم الديمقراطية التقليدية

تمهيد:

عرفت الديمقراطية كنظام للحكم منذ زمن بعيد. حيث سادت في بعض مدن اليونان القديمة فكرة حكم الشعب كأثينا وإسبرطة [١] حيث كان المواطنون الأحرار يجتمعون في هيئة جمعية شعبية يقرون القوانين وينتخبون أعضاء السلطة التنفيذية والقضاة [٢].

وقد ظل الكثيرون ينظرون إلى هذا النظام على أنه نظام فاشل وحكومة غوغاء. فلم يلق رواجا، بل اندثر تحت طيات التاريخ.

ولكن الفكرة الديمقراطية قد عادت للظهور مرة أخرى منذ القرن السابع عشر وتلقفها بعض فلاسفة القرن الثامن عشر مثل روسو ومونتسكيو وأولوها قدرا كبيرا من الاهتمام والتأييد حتى قيام الثورة الفرنسية التى أخذت على عاتقها تبنى الفكرة الديمقراطية؛ فألغت الملكية وأقامت الجمهورية، ونصت على كفالة الحقوق والحريات العامة وقررت مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات. ومن فرنسا انتقل المد الديمقراطى إلى سائر البلدان في أوروبا وأمريكا بوجه خاص، ومن ثم كانت فرنسا هى أم الديمقراطية السياسية التقليدية – وأصبح اصطلاح الديمقراطية السياسية يعنى تلك الفكرة التى تبنتها الثورة الفرنسية وجعلتها أساسا للحكم فيها، وهى تعنى حكومة بواسطة الشعب **Governement par le peuple**، تستهدف أساسا المساواة السياسية بين الأفراد – أى المساواة في فرص الحكم – واحترام الحقوق والحريات العامة ومحاولة التوفيق بينها وبين مقتضيات الصالح العام.

فهى ديمقراطية تتسم بالنزعة الفردية، ولها طابع سلبى فمضمونها المساواة القانونية وليست مساواة فعلية، فالدولة لا تلتزم تجاه الأفراد بأى التزام إيجابى في شأن الحرية والمساواة بل تلتزم بالامتناع عما

(١) بدأت هذه الديمقراطية فى إسبرطة ولم تبدأ فى أثينا بلد الفلاسفة والمفكرين مما يؤيد القول بأنها نظام عملى قائم على ضرورات الواقع. عباس العقاد – الديمقراطية فى الإسلام.

(٢) وهو ما يعرف بالديمقراطية المباشرة.

يمس هذه الحرية والمساواة، كما أنها في المجال الاقتصادى تقرر حرية الأفراد في التملك والعمل والصناعة والتجارة، وتحصر وظائف الدولة في حماية البلاد وحفظ الأمن وإقرار العدل دون أن يكون لها أن تتدخل في النشاط الاقتصادى (١).

وما لبثت الديمقراطية أن تخلت عن طابعها السلبى، وصار للدولة دوراً إيجابيا لكى تكفل للفرد حداً أدنى من التمتع بالحقوق والحريات وحداً معيناً من المعيشة كالمأكل والملبس والمسكن والعمل والتعليم، حتى أصبحت تعرف بالديمقراطية الاجتماعية التى تحكم لصالح الشعب **Gouvernement pour le peuple** وانتقلت الدولة من دور الحارس إلى التدخل في الحياة الاقتصادية بالقدر الذى يحفظ التوازن الاجتماعى بين الأفراد.

خصائص الديمقراطية:

تتميز الديمقراطية بخصائص تميزها عن غيرها من نظم الحكم الأخرى. فهى أولا مذهب سياسى يرمى إلى تحقيق المساواة القانونية بين الأفراد، وتحقيق المساواة في الحقوق السياسية وكفالة الحرية السياسية، وهو في النهاية يهدف إلى تملك السلطة بواسطة الشعب والمواطنين. والاعتراف بمبدأ السيادة الشعبية سواء تولى الشعب ذلك بنفسه كما في الديمقراطية المباشرة، أم بواسطة نوابه كما في الديمقراطية النيابية، أم بالاثنين معا كما في الديمقراطية شبه – نصف – المباشرة، وهذا هو الأساس الذى تقوم عليه نظم الديمقراطية التقليدية.

وهى مذهب روحانى يتبنى عقيدة تقوم على فكرة سياسية تنزع نحو المثل العليا وذلك بإسناد السلطة للشعب، لذلك اعتبر إعلان الحقوق الصادر عن الثورة الفرنسية بمثابة إنجيل سياسى لا تبلى مبادئه، ومن ثم توصف الديمقراطية بأنها مسألة عقل وقلب وليست مسألة خبز وزبد.

وهى مذهب فردى تنظر إلى الفرد بوصفه آدمياً بغض النظر عن المصالح التى يمثلها أو الفئة التى ينتمى إليها.

وهى مع طابعها الفردى السياسى لا تخلو من صبغة اجتماعية خاصة بعد التطور الذى طرأ عليها وأدى إلى تخلى الدولة الديمقراطية عن طابعها السلبى، وتدخلها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية

(١) د. ذكريا عبد المنعم الخطيب – نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، وقد أورد كلاما للدكتور عثمان خليل والأستاذ محمد عبد الله عنان هذا مضمونه. ص ٢٤٤ وما بعدها.

وتقريرها لكثير من الحقوق الاجتماعية إلى جانب الحقوق السياسية [1].

والمبادئ الدستورية العامة التى تقوم عليها نظم الديمقراطية الغربية ترجع أساسا إلى إقرار مبدأ سيادة الأمة ومبدأ فصل السلطات ومبدأ علو الدستور – مبدأ الشرعية – ومبدأ الحقوق الفردية.

وقد تكلمنا عن هذه المبادىء بتفصيل مناسب في المطلب السابق.

صور الديمقراطية التقليدية:

إذا كانت الديمقراطية التقليدية تقوم أساسا على مبدأ السيادة الشعبية، فإن ممارسة الشعب لهذه السلطة تختلف، وصور اشتراك الشعب في الحكم تتعدد، فقد يمارس الشعب هذه السلطة بنفسه ودون وسيط وهو ما يعرف بالديمقراطية المباشرة، وقد ينوب عن الشعب من يمارس مظاهر هذه السلطة مع الاحتفاظ بحق الشعب في التدخل في ممارسة مظاهر السلطة مع نوابه، وهو ما يعرف بالديمقراطية شبه المباشرة، وقد ينوب عن الشعب من يمارس مظاهر السلطة وهو ما يعرف بالديمقراطية النيابية. وسوف نتحدث عن كل نوع من هذه الأنواع بشئ من التفصيل، فنتحدث عن الديمقراطية المباشرة وشبه المباشرة وتطبيقاتها في الفرع الأول، ونخصص الفرع الثاني للحديث عن الديمقراطية النيابية وصورها وتطبيقاتها.

* * *

(١) يراجع في ذلك د. عبد الحميد المتولى – القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص١٣٠ د. زكريا عبد المنعم – المرجع السابق ص٢٥٠ وما بعدها.

الفرع الأول
الديمقراطية المباشرة والديمقراطية شبه المباشرة

أولا : الديمقراطية المباشرة La Democratie directe

تعنى الديمقراطية المباشرة أن يتولى الشعب بنفسه ممارسة مظاهر السلطة – السيادة– فى الدولة ويتحقق ذلك عن طريق اجتماع المواطنين فى هيئة جمعية سياسية يقررون فيها القوانين وتنفيذها والفصل فى القضايا، فالشعب يتولى بنفسه جميع شئون الحكم ومظاهره من تشريعية وتنفيذية وقضائية، فالشعب هو الحاكم والمحكوم .

وهذا النظام هو أقرب النظم الديمقراطية إلى المثالية، بل بعض المفكرين مثل روسو يعتبره الصورة الوحيدة للديمقراطية. وهى تؤدى إلى رفع الروح المعنوية للشعب ودفعه إلى الاهتمام بالشئون العامة وبحثها بطريقة عملية .

على أن هذا النظام يبدو مستحيل التطبيق، خاصة فى العصر الحديث، فلا يمكن أن نتصور أن جميع المواطنين يجتمعون فى مكان واحد لمباشرة مظاهر السيادة فى دولة صغيرة. فما بالنا بالدول الكبيرة. كما أن ممارسة مظاهر السيادة تحتاج لخبرة وفن قد لا يتوافر فى أغلبية أفراد الشعب خاصة وقد لوحظ أن المواطن يفقد فى مثل هذه الاجتماعات جديته ويميل إلى الظهور، كما أن التصويت العلنى فى هذه الاجتماعات يؤدى إلى تأثر المواطن بآراء الزعماء ورجال الدين فلا يعبر عن رأيه حقيقة .

وواضح أن أهم هذه العيوب هو استحالة التطبيق، حتى أننا لا نكاد نجد لهذا النظام تطبيقا خالصا فى القديم والحديث، وحتى أن روسو – أشد المتحمسين لهذا النظام – قد قرر هذه الحقيقة لذا عمل على أن يتولى الشعب بنفسه سلطة التشريع على أن يتولى نوابه سلطة التنفيذ والقضاء.

وأهم تطبيقات هذا النظام كانت فى مدن اليونان القديمة – إسبرطة وأثينا – حيث كان المواطنون فى المدينة يجتمعون فى هيئة جمعية تشريعية تتولى كل مظاهر السيادة والسلطان فى المدينة، وقد ساعد على ذلك قلة عدد السكان فى المدينة، وأن نسبة المواطنين – الأحرار – إلى نسبة باقى السكان من الأجانب والعبيد كانت ضئيلة .

لذا كان من الممكن جمع كل المواطنين فى مكان واحد، وقيامهم بجميع مظاهر السيادة والسلطان من إقرار التشريع وانتخاب القضاة وأعضاء المجالس التنفيذية، ولا يكاد يعرف لهذا النظام من تطبيقات فى العصر الحاضر، اللهم إلا تطبيقا قاصرا مُبتَسَرا فى بعض الولايات السويسرية الصغيرة يساعد على ذلك قلة عدد السكان فى هذه الولايات فضلا عن ضآلة الشئون العامة حيث تتولى الحكومة الاتحادية الفيدرالية معظم الاختصاصات الحيوية فلا يبق للمقاطعات إلا بعض الشئون المحلية القليلة الأهمية (١).

ثانيا: الديمقراطية شبه المباشرة La Democratie semi directe

وهى نظام لا يتولى فيه الشعب بنفسه كل مظاهر السيادة والسلطان ولا يتخلى عن ممارسة هذه المظاهر برمتها لنوابه. فهى نظام وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية إلا أنه يحتفظ للشعب بحق التدخل ومشاركة البرلمان فى بعض شئون الحكم، فالشعب يعد سلطة رابعة إلى جوار السلطات الثلاث التقليدية (٢).

وتختلف حالات تدخل الشعب من دستور لأخر، وكلما ازداد تدخل الشعب كلما اقترب النظام من الديمقراطية المباشرة، وكلما قل هذا التدخل كلما اقترب النظام من النظام النيابى (٣).

صور تدخل الشعب ومشاركته فى ممارسة شئون الحكم :

تنحصر مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة فى أمور ستة وهى :

١ – الاستفتاء الشعبى Le referendum populaire

ومؤداه الرجوع إلى الشعب مباشرة لمعرفة رأيه فى بعض الأمور العامة سواء كانت سياسية أو دستورية أو تشريعية .

وقد يكون الاستفتاء وجوبيا وقد يكون جوازيا، وقد يكون الاستفتاء ملزما وقد يكون استشاريا (٤).

---

(١) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٢٢٥ .

(٢) د. محمد ميرغنى – الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى المغربى ص ١٤٣ .

(٣) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ١٤٣.

(٤) د. فؤاد العطار – النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٢٧٢ – ٢٧٣ .

٢- الاقتراح الشعبى : Le intiative populaire

هو أن يقوم الشعب بإعداد مشروع قانون فى مسألة معينة لعرضه على البرلمان لمناقشته موقعا عليه من عدد من الناخبين يعينه الدستور. وقد يكون المشروع وافيا كاملا مفصلا Un projet formule ، وقد يقتصر على مجرد رغبة أو فكرة تعوزها التفصيلات والتبويب وهذا هو الغالب، ويقوم البرلمان بإعدادها وصياغتها فى صورة قانون، وإذا رفض البرلمان الاقتراح وجب عرض الأمر على الاستفتاء الشعبى .

٣- الاعتراض الشعبى : Le Veto populaire

هو أن يقوم عدد من الناخبين - يحدده الدستور - بالاعتراض على قانون صادر عن البرلمان خلال مدة معينة، فإذا انقضت هذه المدة دون تقديم الاعتراض، اعتبر ذلك موافقة ضمنية من الشعب على هذا القانون، أما إذا استعمل الشعب حقه فى الاعتراض فيتعين عرض الأمرعلى الشعب للاستفتاء عليه، فإذا رفضه الشعب سقط القانون وتأيد الاعتراض، أما إذا وافق الشعب على القانون اعتبر الاعتراض كأن لم يكن .

وهذه المظاهر الثلاثة هى المظاهر الأصلية للديمقراطية شبه المباشرة اتفق عليها فقهاء القانون الدستورى، وهناك مظاهر أخرى اختلف الفقه الدستورى بشأنها، فيرى البعض أنها تتعارض مع النظام النيابى وهذه المظاهر هى:

١- الحل الشعبى : Le Dissolution populaire

هو الاعتراف لعدد من الناخبين بالتقدم بطلب حل المجلس النيابى ويتبع هذا الإجراء عرض الأمر على الاستفتاء الشعبى ليقول الشعب كلمته، وتشترط بعض الدساتير ألا يكون الحل إلا بموافقة أغلبية الناخبين المقيدين وليس فقط أغلبية الذين أدلوا بأصواتهم وذلك نظرا لخطورة هذا الإجراء. ويطبق هذا الإجراء فى بعض الولايات السويسرية .

٢- حق الشعب - الناخبين - فى إقالة نائبهم : La revocation

هو الاعتراف لعدد معين من ناخبى دائرة معينة بحق التقدم بطلب عزل نائبهم فى البرلمان، ويترتب على ذلك إقالة النائب وإجراء انتخابات جديدة فى الدائرة، ويكون للنائب المقال الحق فى خوض هذه الانتخابات فإذا نجح فى الانتخابات، يتحمل الذين طالبوا بإقالته مصروفات المعركة الانتخابية ولذلك تشترط الدساتير أن يدفع طالبى الإقالة مبلغا من المال كتأمين أو كفالة قبل تقديم طلب الإقالة. ويكثر ممارسة هذا المظهر فى بعض الولايات فى الولايات المتحدة الامريكية .

٣- حق عزل رئيس الجمهورية :

وقد عرف هذا المظهر فى بعض الدساتير، ومن ذلك دستور (فيمار) الألمانى سنة ١٩١٩م الذى أجاز عزل رئيس الجمهورية بناءا على طلب يقدمه عدد معين من الشعب، ثم موافقة البرلمان - مجلس الريشستاج -، بأغلبية الثلثين. وأخيرا يعرض الأمر على الاستفتاء الشعبى، ويوقف رئيس الجمهورية عن مباشرة مهام منصبه بمجرد قرار الريشستاج ولكنه لا يعزل إلا إذا وافق أغلبية الشعب فى الاستفتاء .

أما إذا صوتت أغلبية الشعب لصالح الرئيس فيتعين حل المجلس الشعبى [1] .

ولا يشترط الأخذ بكل هذه المظاهر حتى يوصف النظام بالديمقراطية شبه المباشرة، بل يكفى الأخذ ببعض هذه المظاهر، وتلجأ الكثير من الدساتير إلى الأخذ بأسلوب الاستفتاء الشعبى، أما باقى المظاهر فهى تكاد تكون نادرة التطبيق، فلا يعرف لها تطبيقا اللهم إلا فى بعض ولايات الإتحاد السويسرى وبعض ولايات الولايات المتحدة الأمريكية [2] .

* * *

(١) د. محمد ميرغنى - الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى المغربى ص ١٢٨ .

(٢) يراجع فى ذلك د. عبد الحميد متولى ص ١٥٤ وما بعدها، د. فؤاد العطار - النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٢٧٠ وما بعدها، د. محمد ميرغنى - المرجع السابق ص ١٤٨ .

الفرع الثانى
الديمقراطية النيابية - التمثيلية

Democratie representative

وفيها يقتصر دور الشعب على مجرد اختيار نواب يقومون نيابة عنه بممارسة شئون الحكم والسيادة، فالشعب لا يتولى ممارسة مظاهر الحكم والسيادة بنفسه. وإن كان هو صاحب السيادة الأصيل، بل يفوض من يتولى ممارستها نيابة عنه، ولا يتدخل الشعب من آن لآخر فى توجيه نوابه أو الحكم على بعض الأمور بنفسه - كما فى الديمقراطية شبه المباشرة .

وإنما يقتصر دور الشعب فى اختيار نوابه وممثليه ثم ينتظر إلى أن تحين موعد الانتخابات القادمة .

والديمقراطية النيابية هى الأكثر شيوعا وذيوعا فى العالم المعاصر، وقد بدأ هذا النظام بصورة متدرجة فى إنجلترا منذ فترة غير قصيرة .

ويرى بعض الفقهاء أن النظام النيابى ضرورة. وذلك لاستحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة - وهى النظام الأمثل - بينما يرى فريق آخر من الفقهاء أن النظام النيابى هو الأمثل حتى ولو كانت الديمقراطية المباشرة ممكنة التحقيق (1).

أركان النظام النيابى :

للنظام النيابى أركان - خصائص - تميزه عن غيره من النظم الأخرى.

أولا: وجود برلمان منتخب، كله أو بعضه من الشعب، وهذا الركن هو أهم أركان النظام النيابى فالانتخاب هو جوهر النظام النيابى وبدون انتخاب لا يكون النظام النيابى سوى مجرد مسألة صورية أو مجازية Ficition على حد تعبير بارتلمى (2).

ثانيا: عضو البرلمان يمثل الأمة كلها فهو لا يعد ممثلا لدائرته الانتخابية فحسب وهذه الحقيقة تغيب

---

(1) د. ميرغنى - المرجع السابق ص ١٢٣ وما بعدها .

(2) د. عبد الحميد متولى - القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ١٤٧ .

عن الكثيرين من رجال السياسة فى البلاد غير العريقة فى الديمقراطية، وعلى هذا فلو اقتطع جزء معين من جسم الدولة فإن النواب المنتخبين من هذا الجزء تظل لهم صفتهم النيابية لأنهم يمثلون الأمة كلها(١).

ثالثا: لأعضاء البرلمان قسط من الاستقلال عن الناخبين فى ممارسة سلطتهم وهذا المبدأ نتيجة طبيعية للمبدأ السابق، ويترتب على ذلك أن ليس للناخبين إملاء إرادتهم أورغباتهم على النائب ولا حق عزله، وبهذا تختلف الديمقراطية النيابية عن الديمقراطية شبه المباشرة فى بعض صورها .

رابعا : انتخاب أعضاء البرلمان لمدة معينة محدودة، ففى تجديد انتخاب اعضاء البرلمان وسيلة من الوسائل التى تحقق رقابة الرأى العام على أعضاء البرلمان، ففى التجديد يتحاشى الناخبون انتخاب الأعضاء الذين يثبت عدم صلاحيتهم لمهام وظيفتهم .

خامسا: يجب أن يكون للمجلس النيابى بعض خصائص السيادة – السلطة فيتولى على الأقل سلطة التشريع أو يشترك مع الحكومة فى جزء منها، فإن لم يتمتع المجلس بهذه الخصائص، كان مجرد مجلس استشارى، ولا يمكن أن يوصف نظام هذا شأنه بأنه نظام نيابى، بل يمكن وصفه بأنه نواة أو جنين للنظام النيابى (٢).

وقد ظهرت عدة نظريات لتبرير صلة النظام النيابى بالديمقراطية، منها نظرية الوكالة – النيابة – ونظرية العضو، والنظرية الواقعية ولا داعى للخوض فى مضامين هذه النظريات. ونكتفى بالإحالة إلى كتب الفن فى ذلك (٣) .

وينقسم النظام النيابى إلى ثلاث صور رئيسية، وذلك باعتبار تطبيقها أوعدم تطبيقها لنظام الفصل بين السلطات وهذه الصور هى:

النظام المجلسى (حكومة الجمعية النيابية) ، النظام البرلمانى، النظام الرئاسى. وسوف نتحدث عن هذه الصور بشئ من التفصيل .

---

(١) وقد حدث أن انسحب نواب مقاطعات الألزاس واللورين التى تقرر ضمها لألمانيا بعد الحرب السبعينية – ولكن رئيس المجلس النيابى الفرنسى رفض استقالتهم لأن النائب يمثل الأمة كلها .

يراجع د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ١٤٧ .

(٢) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٣) راجع د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ١٤٩ ، د. محمد ميرغنى المرجع السابق ص ١٢٤ د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ٢٨٨ وما بعدها .

أولا: النظام المجلسى - حكومة الجمعية النيابية -

Gouvernement d'assemblee

يتميز النظام المجلسى عن غيره من النظم بميزة أساسية وهى أن البرلمان - الجمعية النيابية - يجمع فى يده سلطة الحكم من تشريع وتنفيذ، بيد أنه لما كانت الجمعية لا تستطيع أن تباشر بنفسها مهام السلطة التنفيذية، فإنها تندب عادة من بين أعضائها عدد قليلا لمباشرة مهام السلطة التنفيذية، وهؤلاء يطلق عليهم اسم المجلس التنفيذى أو الوزراء (١) Le conseil federal.

فأعضاء المجلس التنفيذى - الوزراء لا يتمتعون بأى استقلال تجاه الجمعية النيابية، بل هم مجرد وكلاء عنها تابعين لها، فهى التى تعينهم ولها أن تعزلهم، ولها من باب أولى أن تعدل أو تلغى ما تصدره الوزارة من قرارات .

وبديهى أن الوزارة لا تملك حل الجمعية النيابية قبل انتهاء مدتها، لأن الوكيل لا يملك أن يعزل موكله.

ويطبق هذا النظام فى جمهورية سويسرا الاتحادية، ولن نتحدث عن النظام السياسى للجمهورية السويسرية، وإنما نود أن نشير إلى أن التطبيق العملى لهذا النظام - ولأى نظام - قد يختلف من قريب أو بعيد عن النظام النظرى والدستورى أيضا .

ينص الدستور السويسرى على أن السلطة العليا فى الدولة هى للبرلمان - الجمعية الفيدرالية - ويترتب على ذلك أن للبرلمان المقام الأول فى الميدان السياسى، فهو الذى يختار المجلس التنفيذى الفيدرالى - الوزراء - وله أن يوجه إليهم أسئلة واستجوابات، وأن يقرر عدم الثقة فى الحكومة، ولكن الحكومة لا تستقيل عند ذلك، بل تلتزم بأن تعدل من سياستها بما يتفق مع ما يريده البرلمان، وهذا ما يوضح علاقة التبعية الكاملة بين الحكومة والبرلمان. إلا أن الواقع العملى التطبيقى يختلف عما ذكرناه اختلافا كبيرا، فالواقع أن الحكومة - لا البرلمان - هى التى لها الرجحان فى كفتى الميزان السيادى، أي أنها هى الأعلى مكانا والأقوى سلطانا، ويرجع ذلك لعدة أسباب :

---

(١) ورئيس الدولة - رئيس المجلس التنفيذى - ليس له إلا مجرد سلطة شرف Honorofique أى سلطة غير فعلية .

يرى البعض أن هذا النظام لا يقوم على أساس الفصل بين السلطات وإنما على إندماجها ما دام البرلمان يجمع بين وظيفتى التشريع والتنفيذ، وإذا كان هذا من الجانب الوظيفى، فإن الجانب الشكلى يبرز لنا وجود مبدأ فصل السلطات مع رجحان كفة البرلمان، وبناءا على الجانب الشكلى فالبرلمان يختص بسلطة التشريع، والحكومة تختص بالسلطة التنفيذية .

١ – أن أعضاء المجلس التنفيذى يختارون من بين الزعماء البارزين فى البرلمان ويتم تجديد عضويتهم بصورة دائمة، حتى أن بعضهم بقى فى منصبه مدة تتجاوز الثلاثين من الأعوام [(١)]، وهذا يمنح الوزارة استقلالا ونفوذا كبيرا تجاه البرلمان .

٢ – أن مدة انعقاد البرلمان كل عام تتراوح ما بين شهرين أو ثلاثة، مما يترك للحكومة وقتا طويلا تنفرد فيه وحدها بالحكم .

وجدير بالذكر أن السلطة التنفيذية لم تقرر فى هذا النظام لفرد – لرئيس – وإنما تقررت للمجلس الفيدرالى التنفيذى، فهو يزاول سلطة الحكم بصفته هيئة جماعية، وليس لرئيس الدولة سوى مجرد اختصاصات شرف، فليس لرئيس المجلس التنفيذى – رئيس الدولة – سلطان على الوزراء، وإنما تصدر القرارات المتعلقة بشئون الحكم من المجلس بأغلبية الأصوات .

ويشهد لهذا النظام السويسرى الفريد، فى تطبيق جماعية السلطة، أنه لم يصب بالتشويشات التى تصيب دائما السلطة الجماعية فيبرز منها فرد مسيطر يدين له الباقين ويمارس الاستبداد باسم هذه السلطة، أو تثور بين أفراد هذه السلطة المنازعات على الزعامة، وقد حدث ذلك فى التطبيقات التى عرفها التاريخ للحكم الجماعى[(٢)] .

لقد عرفت بعض الأنظمة من قبل نظام حكومة الجمعية مثل فرنسا سنة ١٧٩٣م، وتركيا سنة١٩٢٤م، ولكنه انقلب فى الحالين إلى نظام ديكتاتورى كما أشرنا آنفا، وذلك بعكس ما يحدث الآن فى سويسرا منذ فترة طويلة [(٣)] .

ثانيا: النظام البرلمانى **Regime parlementaire**

لم يكن النظام البرلمانى وليد دراسات فقهية ونظرية بقدر ما كان ثمرة ظروف تاريخية وسوابق عرفية نشأت واستقرت فى انجلترا مهد النظام البرلمانى .

والنظام البرلمانى يقوم كغيره على مبدأ الفصل بين السلطات – ولكنه فصل غير تام بل يسمح

(١) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق، د. محمد ميرغنى – السابق ص ١٣٦ .

(٢) كما حدث فى فرنسا من روبسبير سنة ١٧٩٤م، وفى تركيا من أتاتورك وكما حدث فى روسيا فى عهد ستالين فيما بين عامى ١٩٢٤–١٩٥٣م.

يراجع فى ذلك د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق .

(٣) د. فؤاد العطار – النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٣٢٢ .

بالتعاون والتوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وعلى هذا يقوم النظام البرلمانى على أساسين رئيسيين:

١ – مسئولية السلطة التنفيذية أمام البرلمان .

٢ – تعاون السلطات وتوازنها (١) .

أولا: مسئولية السلطة التنفيذية أمام البرلمان

تتكون السلطة التنفيذية فى النظام البرلمانى من عنصرين :

١ – رئيس الدولة ملكا كان أو رئيس جمهورية. وهو غير مسئول استنادا للمبدأ القائل بأن الملك لا يخطئ. The king can do no wrong وعدم مسئولية رئيس الدولة قد تكون مطلقة، وقد تقتصر على الجانب السياسى دون الجنائى، ويترتب على مبدأ عدم المسئولية أن رئيس الدولة لا يتولى بنفسه السلطة الفعلية لأنه حيث تكون السلطة تكون المسئولية (٢). ومن ثم فإن الملك يملك – يسود – ولا يحكم (٣).

٢ – الوزارة – مجلس الوزراء –، وهذا المجلس هو حجر الزاوية فى النظام البرلمانى، فهو سلطة الحكم الفعلية فى النظام، وهو الذى يقرر السياسة العامة للدولة، ويتكون المجلس من رئيس الوزراء، والوزراء وإذا كان رئيس الدولة هو الذى يختار رئيس الوزراء والوزراء فإنه ليس حرا في هذا الاختيار وإنما يكلف زعيم الأغلبية البرلمانية بتكوين الوزارة .

والوزارة مسئولة أمام البرلمان مسئولية تضامنية وكل وزير مسئول عن وزارته بصفة فردية، وتصدر قرارات مجلس الوزراء بالأغلبية وتكون الوزارة مسئولة عن تنفيذ هذه القرارات، ولا يتميز رئيس الوزراء عن باقى الوزراء من الناحية القانونية، وليس له إلا صوت واحد شأنه شأن باقى الوزراء، والوزراء وإذا لم تكن الأغلبية فى صالحه فعليه أن يتمسك بالرأى على أنه رأى الحكومة كلها (٤).

ومسئولية الوزارة أمام البرلمان، سواء أكانت مسئولية تضامنية أم فردية، هى مسئولية سياسية، بمعنى أنها تهدف إلى إسقاط الوزارة أو الوزير إذا فقد ثقة البرلمان (٥).

---

(١) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ٣٣٣ وما بعدها .

(٢، ٣) د. عبد الحميد متولى ، وانظر الترجمة الفرنسية للعبارتين الشهرتين ص ٣٠١ La ou est la responsabilité est l'autorite حيث تكون المسئولية تكون السلطة Le roi regne Mais ne gouverne الملك يسود ولا يحكم .

(٤) د. محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ١٢٧ .

(٥) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ٣٣٥ .

ثانيا : تعاون السلطات وتوازنها :

إذا كان النظام المجلسى يقوم على أساس دمج السلطتين التشريعية والتنفيذية فى يد الجمعية النيابية، والنظام الرئاسى يقوم على أساس الفصل التام – شبه التام – بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، فإن النظام البرلمانى يقوم على أساس الفصل المتوازن بين السلطات .

ويتبدى هذا التعاون بين السلطات فى أمور منها :-

١ – مساهمة الحكومة فى الوظيفة التشريعية عن طريق اقتراح القوانين ومناقشتها والاعتراض عليها، هذا فضلا عن اختصاص السلطة التنفيذية فى اصدار القرارات التنظيمية .

٢ – للبرلمان أن يصدر قرارات فردية فى بعض الحالات التى تدخل أصلا فى اختصاص السلطة التنفيذية، كترخيص البرلمان لأحد الوزراء بعقد قرض (١) .

٣ – للوزراء الحق فى دخول البرلمان والاشتراك فى جلساته ومناقشاته، خاصة وأن غالبيتهم أعضاء فى البرلمان.

٤ – للبرلمان أن يكون من بعض أعضائه لجانا للتحقيق فى بعض تصرفات السلطة التنفيذية كما أن لأعضائه حق توجيه أسئلة واستجوابات للوزراء .

ويتبدى التوازن بين السلطات فى أمرين رئيسيين :

١ – حق البرلمان فى الاقتراع بعدم الثقة فى الوزارة، وهو ما يسمى بالمسئولية السياسية للوزارة أمام البرلمان.

٢ – حق السلطة التنفيذية فى حل البرلمان وإجراء انتخابات جديدة فكما أن للبرلمان أن يعترض على سياسة الحكومة ويقترع بطرح الثقة فيها فكذلك للحكومة أن تتمسك بسياستها، إذا رأت فيها الصالح العام. وتحل البرلمان، وتترك الكلمة الأخيرة للشعب، فتصبح هذه الكلمة لنواب الشعب الجدد – البرلمان الجديد – الذى لايمكن حله مرة أخرى لذات السبب (٢) .

ثالثا: النظام الرئاسى Regime Presidentiel

يقوم النظام الرئاسى على دعامتين أساسيتين هما :

١ – رئيس الجمهورية هو صاحب السلطة التنفيذية .

٢ – شدة الفصل بين السلطات .

---

(١) د. فؤاد العطار – المرجع السابق ص ٣٣٦ .

(٢) د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص ٤٨٣ .

وسوف نتكلم عن تفصيل هاتين الدعامتين .

أولا: رئيس الجمهورية :

يتولى الجانب الفعلى للسلطة التنفيذية فلا يعرف هذا النظام فكرة التمييز بين منصبى رئيس الدولة ورئيس الحكومة، فلا يوجد على رأس الدولة إلا شخص واحد هو رئيس الدولة ورئيس الحكومة وهو يسود ويحكم فى ذات الوقت ، ويتحمل مسئولية أعماله أمام الشعب مباشرة، ولهذا فإن النظام الرئاسى لا يكون إلا فى الجمهوريات على الراجح [(١)].

لأن الملوك عادة يتمتعون بحصانة ضد المسئولية السياسية والجنائية مما يتعارض مع ممارستهم للسلطة فعـلا [(٢)].

ويترتب على ذلك أن رئيس الجمهورية يستقل بتعيين مستشاريه – وزرائه – وعزلهم، فهم مرؤوسون له إداريا ومسئولون أمامه شخصيا، بل يقتصر عملهم على تنفيذ السياسة التى يرسمها والتى يسأل وحده عنها أمام الشعب، لذلك فهم يسمون (سكرتيرين) ويطلق عليهم اسم الوزراء مجازا، فلا يوجد فى النظام الرئاسى مجلس وزراء .

وإذا كان الرئيس يجتمع بمعاونيه بصورة دورية تشبه نظام مجلس الوزراء [(٣)] فإن دورهم فى هذه الاجتماعات يقتصر على المناقشة وإبداء الرأى، أما القرار النهائى فهو للرئيس وحده، وليس للوزراء رأى بجانب رأيه [(٤)].

---

(١)ويرى د. محمد ميرغنى أن رئيس الدولة فى النظام الرئاسى يمكن أن يكون ملكا، وهذا مفهوم عبارته (فرئيس الدولة، وهو فى الغالب الأعم رئيس جمهورية منتخب يسود ويحكم) ويعلق سيادته على هذه العبارة فى الهامش بقول : (يرى البعض أن طبيعة النظام الرئاسى النقى Pure تتناقض مع النظام الملكى، فهو نظام يؤدى غالبا إلى ترجيح جانب رئيس الدولة باعتباره رجل الشعب المنتخب على البرلمان، فإذا كان رئيس الدولة ملكا وارثا فيصعب ترجيح كفته على ترجيح كفة النواب المنتخبين من الشعب) ص ١٣١ .

(٢) د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص ٤٧٤ .

(٣) حتى أن الفقهاء الامريكيين بدأوا يستعملون اصطلاح مجلس الوزراء للدلالة على هذه الاجتماعات .

(٤) وتروى فى ذلك قصة الرئيس (لنكولن) مع وزرائه السبعة حيث أجمع الوزراء على رأى يخالف رأى الرئيس فقال الرئيس: سبعة أصوات بالرفض فى ناحية، وفى الناحية صوت واحد بالموافقة، إذن الرأى القائل بالموافقة هو الرأى الراجح .

د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٢٤١ ، د. فؤاد العطار ص ٣٢٨، ميرغنى ص ١٣٢ .

ثانيا: شدة الفصل بين السلطات :

يقوم النظام الرئاسى على الفصل التام بين السلطات، وذلك بعكس النظام المجلسى والنظام البرلمانى، هذا الفصل الذى يستند إلى التفسير الخاطئ لمبدأ فصل السلطات، ومن مظاهر هذا الفصل فى النظام الأمريكى:

١ - اختيار أعضاء السلطة القضائية عن طريق الانتخاب وذلك تأمينا للسلطة القضائية فى مواجهة السلطة التنفيذية وضمانا لاستقلالها .

٢ - الاستقلال المتبادل لكل من السلطتين التشريعية والتنفيذية فمن مظاهر استقلال الكونجرس عن الحكومة أن الحكومة لا تملك حل الكونجرس ولا دعوته لأدوار الانعقاد العادية، ولا تملك الحكومة حق اقتراح القوانين ولا عمل الميزانية، والوزراء ليسوا أعضاء فى الكونجرس، بل لا يسمح لهم بدخوله إلا فى شرفة الزائرين .

ومن مظاهر استقلال الحكومة عن البرلمان أن رئيس الجمهورية ووزرائه ليسوا مسئولين سياسيا أمام البرلمان، وليس للبرلمان حق توجيه أسئلة أو استجوابات للرئيس ومعاونيه، ولا يستطيع سحب الثقة منهم، وليس للبرلمان أن يستدعيهم للمثول أمامه .

والحكومة مسئولة جنائيا أمام البرلمان، فيتولى مجلس النواب اتهام الرئيس والوزراء جنائيا، وتكون المحاكمة أمام مجلس الشيوخ الذى يصدر حكمه بأغلبية ثلثيه والعقوبة هى العزل من المنصب، وهذه المسئولية الجنائية تعَد استثناءا من قاعدة الفصل التام بين السلطات، وهناك استثناءات أخرى فى النظام الرئاسى الأمريكى نص عليها الدستور أو خلفها التطبيق العملى والنظام الحزبى، كان من شأن هذه الاستثناءات وجود تعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية من هذه الاستثناءات .

- حق رئيس الجمهورية فى الاعتراض على القوانين التى يقررها البرلمان فى خلال عشرة أيام من موافقة البرلمان عليها، ولكن هذا الاعتراض توقيفى يستطيع البرلمان التغلب عليه بالموافقة على القانون بأغلبية ثلثى أعضائه فى المجلسين .

- اشتراك مجلس الشيوخ مع الرئيس فى ممارسة بعض الاختصاصات التنفيذية خاصة فى السياسة الخارجية .

- يتولى نائب رئيس الجمهورية رئاسة مجلس الشيوخ .

- النظام الحزبى يؤدى إلى التجانس بين أعضاء الحزب الواحد، والرئيس ووزراؤه يكونون دائما من

زعماء الحزب الفائز والحائز على الأغلبية فى البرلمان مما يسهل التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، فتقوم الحكومة بتقديم مشروعات القوانين عن طريق بعض أعضاء الكونجرس المنتمين لنفس حزب الحكومة.

وقد جعلت هذه الاستثناءات فريقا من الفقهاء يقولون بأن النظام الرئاسى وإن كان يقوم على الفصل بين السلطات فإنه فصل غير تام [1]. ولكنه فصل مع التعاون .

* * *

(١) راجع د. عبد الحميد متولى - المرجع السابق ص ١٦٤ حيث يقول بالهامش: ويلاحظ أن البعض يدخل النظام الرئاسى للولايات المتحدة تحت هذه المجموعة الأولى - نظم الفصل التام بين السلطات - وذلك لأن الولايات المتحدة أخذت بمبدأ الفصل التام حين استقلالها، ولكننا آثرنا وضع ذلك النظام فى المجموعة الثانية - نظم التعاون بين السلطتين - وذلك لأننا نجد أنه قد أدخل على ذلك النظام فيما بعد بعض الاستثناءات كان من شأنها أن أبعدت بين ذلك النظام وبين المجموعة الأولى بحيث أصبح أقرب إلى المجموعة الثانية .

ويرى د. فؤاد العطار أن هذا الرأى لا يخلو من نظر، ذلك أنه ليس المقصود بالفصل التام بين السلطات هو عدم وجود تعاون أو رقابة بين السلطات بل المقصود بذلك ألا تكون الرقابة بين السلطات من شأنها أن تؤدى إلى النيل من استقلالها، فالفصل بين السلطات فصل تام طالما أن الرقابة التى تقوم بين السلطات ليس من شأنها أن تنال من استقلالها. فلا يملك البرلمان سحب الثقة من الحكومة ولا تملك هذه الاخيرة حل البرلمان . المرجع السابق ص ٣٢٧ .

المطلب الثالث
الأنظمـــة الشموليـــة

هى تلك الأنظمة التى تمتد فيها يد الدولة إلى كل المجالات والأنشطة، فالدولة الشمولية لا تتقيد بتلك القيود المعروفة فى الأنظمة الديمقراطية الغربية ولا تعترف بها أصلا، بل تسمح لنفسها بتنظيم مجالات الحياة فى المجتمع بما يتوافر مع أيديولوجيتها .

وسوف نتناول فى هذا المطلب الأنظمة الشمولية بنوعيها، الديمقراطيات الشعبية الاشتراكية. والديكتاتوريات الفردية .

وعلى هذا ينقسم هذا المطلب إلى فرعين :

الفرع الأول: نتناول فيه الحديث عن الديمقراطيات الشعبية . تلك التى تتخذ من الفلسفة الماركسية أساسا لها .

الفرع الثانى : الديكتاتوريات الفردية .

* * *

الفرع الأول
الديمقراطيات الشعبية الاشتراكية

يقصد بالديمقراطيات الشعبية تلك الأنظمة التى تتبنى الفكرة الاشتراكية والتى تجعل من الماركسية أساسا لها، والاشتراكية أسبق وجودا من الماركسية إلا أن الماركسية قد صبغت الفكر الاشتراكى بصبغتها، فلقد كانت الأفكار الاشتراكية قبل كارل ماركس أفكارا خيالية مثالية، تستند أساسا على عطف الطبقة المسيطرة، ولكن الاشتراكية فى الفكر الماركسى اشتراكية علمية ذات صبغة مادية، تعترف بالطبقة العمالية وتقوم على أكتافها وتحثها على الثورة على الأوضاع القائمة فى المجتمع الرأسمالى والسيطرة على وسائل الإنتاج وعلى مقاليد الحكم فى الدولة.

وتقوم الماركسية على فكرة الصراع بين الطبقات وعلى التفسير الاقتصادى المادى للتاريخ [1] فالمجتمع الرأسمالى يقوم على أساس الانقسام إلى طبقتين اثنتين فقط هما طبقة الرأسماليين – أصحاب الأعمال ورؤوس الأموال – وطبقة العمال الكادحين، أما أصحاب الحرف ورؤوس الأموال الصغيرة فإنهم يتحولون تحت ضغط النظام الاحتكارى والمنافسة غير الشريفة وغير المتوازنة بينهم وبين أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة إلى خسارة أموالهم والانخراط فى سلك الطبقة العمالية.

وهاتان الطبقتان لازمتان للعملية الإنتاجية ومن ثم فلا يتصور وجود النظام الرأسمالى بدونهما، وهما رغم ذلك متناقضتان، فمصالح كلا منهما ضد مصالح الأخرى، وهذا التناقض البين يؤدى إلى الصراع بينهما، صراع اقتصادى وصراع أيديولوجى، وصراع سياسى، وسوف يؤدى هذا الصراع حتما إلى زوال سيطرة الطبقة الرأسمالية وإنهيار النظام الرأسمالى ليحل محله النظام الاشتراكى الذى تتملك فيه الدولة وسائل الإنتاج ويسيطر عليه طبقة العمال – ديكتاتورية البروليتاريا .

وبعد ذلك يزول كل أثر للطبقات، وتبدأ الدولة فى الذبول وذلك لأن الدولة كائن طفيلى لا تقوم إلا فى ظل صراع الطبقات حيث تقوم لحماية الطبقة المسيطرة فإذا ما زالت الطبقات من المجتمع، زال كل أثر للدولة، ويحل النظام الشيوعى محل النظام الاشتراكى .

---

(1) Lutted classes et Materialisme historique.

خصائص الماركسية من الناحية الدستورية :

يمكن تقسيم هذه الخصائص إلى مجموعتين رئيستين، الأولى خصائص ذات صبغة سلبية يوجه فيها الفكر الماركسى سهام النقد للمبادئ الدستورية فى الديمقراطية التقليدية، والثانية ذات صبغة إيجابية تميز المذهب الماركسى عن غيره من المذاهب السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

أولا: الخصائص السلبية:

ويقصد بها إنكار أو نبذ المبادئ الدستورية فى الديمقراطية الغربية التقليدية، على أن هذه الخصائص كثيرا ما تجرنا إلى المساس بنواح إيجابية أى إلى البديل المعمول به فى المذهب الماركسى.

١- الدستور: إذا كان وجود الدستور يؤدى إلى ضمانة حقوق المواطنين ضد استبداد السلطة الحاكمة، فإن الماركسيين لا يرون فى مجرد الوثيقة الدستورية ضمانا لهذه الحقوق، وإنما الوسيلة الوحيدة لكفالة الحرية هى إقامة نظام اقتصادى واجتماعى ينبذ فكرة الطبقات، ويمنع استغلال طبقة مسيطرة لأخرى، ففى هذا المجتمع تنمو بذور الحرية .

٢- مبدأ فصل السلطات : إذا كان إقرار هذا المبدأ بصورة أو بأخرى ضرورة من الضرورات لمنع استئثار البعض بالسلطة، فإن ماركس يرى أن هذا المبدأ إنما هو تعبيرعن ظروف المجتمع الرأسمالى الطبقى وهو يؤدى إلى تنافر السلطات وعدم التعاون بينها .

وإذا كان هذا المبدأ ضرورة من ضرورات حسن السياسة، فإن مذهب ماركس قد استعاض عنه بمبدأ أخر هو تجميع السلطات كلها فى يد الشعب، وتفويض السلطات على درجات هرمية [١]، بمعنى أن الشعب يفوض سلطته إلى جمعية نيابية، وهذه الأخيرة تفوض قسطا من السلطة إلى هيئة تنفيذية، وهنا لا يكون إلا ثمة تقسيم للعمل **Division du travail**.

٣- مبدأ أزدواج مجلسى البرلمان: الأصل أن البرلمان المنتخب صاحب السلطة نيابة عن الشعب ولكن قد يوجد بجانبه مجلس أخر – مجلس الشيوخ – ممثلا للولايات على قدم المساواة فى الدول الفيدرالية أو بمثابة فرملة لمجلس النواب، أو تعبيرعن بقايا نظام أرستقراطى [٢] .

---

(١) **Une deleation des pouvoirs en cascade** .

(٢) كمجلس اللوردات فى المملكة المتحدة – بريطانيا . يراجع فى تفصيل ذلك د. عبد الحميد متولى– المرجع السابق من ص ٣٢٩ : ص ٣٤٣ .

ولا يعترف المذهب الماركسى بنظام ازدواج مجلسى البرلمان إلا فى حالة الدولة الاتحادية – الفيدرالية – فقط .

ثانيا: الخصائص الإيجابية :

١ – علو مرتبة التنظيم الاقتصادى والإجتماعى للدولة على التنظيم السياسى، بعكس الديمقراطيات التقليدية حيث نجد أن القواعد الدستورية عبارة عن مبادئ وقواعد سياسية فقط .

٢– كفالة الحريات لا يتم ولا يتحقق إلا بإقامة مجتمع اشتراكى يزول فيه كل أثر للطبقات، وليس بمجرد النص عليها فى الدساتير وإعلانات الحقوق .

٣– النظام الماركسى نظام شمولى يسيطر على مختلف نواحى حياة الأفراد فلا يوجد مجال من المجالات لا يمكن للدولة تنظيمه والتدخل فيه، وذلك بعكس الديمقراطيات الغربية التى تترك الجانب الأكبر من حياة الأفراد دون أن تتعرض لتنظيمه والتدخل فيه Un systeme total .

٤– الدولة فى المذهب الماركسى تمر بمرحلتين :

المرحلة الاولى: ديكتاتورية البروليتاريا، وفى هذه المرحلة يتم تفويض أركان النظام الرأسمالى، وتتولى الطبقة العاملة ممارسة مظاهر السلطة، وتسيطر الدولة على وسائل الإنتاج وتلغى كل أثر للطبقات .

وتتميز هذه المرحلة بأنها مرحلة انتقالية، لها ما بعدها ، فهى ليست نهاية المطاف، وإنما هى عبارة عن قنطرة يعبر عليها النظام من البورجوازية إلى الشيوعية الكاملة .

وتمتاز هذه المرحلة أيضا بأنها ذات صبغة ديكتاتورية تزوالها الطبقة العاملة – طبقة البروليتاريا –، فلا يقف أمام إرادة الطبقة العاملة شئ فى سبيل توطيد أركان النظام الاشتراكى .

وتمتاز هذه المرحلة بأنها مرحلة اشتراكية Socialisme أو جماعية تتملك فيها الدولة كل وسائل الإنتاج وتعمل على توطيد أركان النظام والعمل على محاربة البورجوازية والرأسمالية والقضاء عليها فى العالم بأثره .

المرحلة الثانية : مرحلة الشيوعية Communisme

وفيها تزول الطبقية تماما، ولا يكون هناك داع لوجود الدولة لأنها كائن طفيلى يقوم على الاختلاف الطبقى لتبرير سيطرة طبقة على بعض الطبقات .

وسوف يزداد الإنتاج فى هذه المرحلة زيادة كبيرة نظرا لتحرر قوى الإنتاج من العقبات التى تضعها

الرأسمالية فى سبيل تقدمها، فالأفراد فى هذا النظام سيعملون بكل قوتهم لأنهم يجدون فى هذا العمل راحتهم وسعادتهم، فلن يكون ثمة نظام للإنتاج قائم على القهر والإكراه .

وسيتم التوزيع على الأفراد وفقا للحاجة، أى لكل فرد ما يحتاجه، لذلك كان شعار هذه المرحلة (لكل طبقا لحاجته ومن كل طبقا لمقدرته) .

Achacun selon ses besoins de chacun selon sa capacite

لقد وجد الفكر الماركسى رواجا كبيرا فى العصر الحديث، فكان من مظاهر هذا الرواج أن أخذ هذا الفكر طريقه إلى التطبيق العملى، فقد استلهمت الكثير من نظم الحكم المعاصر من هذا الفكر ، كما فى الإتحاد السوفيتى ودول الكتلة الشرقية، والصين الشعبية ويوغسلافيا، بل إن هذا الفكر قد عرف طريقه إلى التطبيق فى كثير من دول العالم الثالث وإن كان تطبيقا قاصرا يتلائم مع ظروف هذه الدول .

ومن مظاهر هذا الرواج أن نظم الديمقراطية الغربية قد تأثرت بهذا الفكر فظهرت الأحزاب الاشتراكية والأحزاب الشيوعية، وتخلت هذه النظم عن طابع الديمقراطية التقليدى – واصطبغت بصبغة اجتماعية، وتخلت الدولة عن دور الحارس التقليدى وعمدت إلى التدخل لحفظ التوازن بين الطبقات الاجتماعية عن طريق ضمان حد أدنى لمعيشة الفرد فى المجتمع .

وينبغى ملاحظة أن التطبيق العملى للفكر الماركسى ما زال قاصرا، ففى الاتحاد السوفيتى – وهو قبلة الماركسيين – ما زال التطبيق قاصرا على المرحلة الأولى – ديكتاتورية البروليتاريا – ولا ينتظر تخطى هذه المرحلة فى المستقبل القريب، ومن ثم نستطيع أن نجزم بأن الفكر الماركسى لم يعرف طريقه إلى التطبيق الكامل، فالاشتراكية الماركسية وحدها هى التى تطبق فى العالم المعاصر، أما الشيوعية الماركسية فما زالت فكرة وخيالاً، ومن ثم يكون من الخطأ وصف الأنظمة الماركسية الحالية بأنها أنظمة شيوعية .

وسوف نشير بإيجاز إلى التطبيق السوفيتى – ونظم الديمقراطية الشعبية دون الخوض فى التفصيلات.

نظام الحكم فى الإتحاد السوفيتى

نظام اشتراكى يستلهم الأفكار الماركسية يقوم على أساس ديكتاتوربة الطبقة العاملة وملكية الدولة لوسائل الإنتاج، والقضاء على الملكية الخاصة إلا فى نطاق ضيق جدا.

السلطات الأساسية فى الدولة :

لا يقوم النظام السوفيتى على أساس مبدأ فصل السلطات، وإنما يقوم على أساس دمج السلطة فى يد الطبقة العاملة التى يتكون منها مجموع الشعب، فالشعب وهو صاحب السيادة يفوض السلطة إلى هيئة عليا، وهذه الهيئة تفوض قسطا من هذه السلطة إلى هيئة أخرى وهكذا .

١ – السوفييت الأعلى، ويتكون من مجلسين – مجلس الإتحاد – النواب – ويمثل فيه مجموع الشعب، ومجلس القوميات ويمثل فيه الدويلات .

وحق الانتخاب مقرر لجميع الأفراد ابتداءا من سن الثامنة عشر دون تفرقة، على أساس الاقتراع السرى العام المباشر .

والترشيح لا يكون فرديا، بمعنى أنه لا يجوز للفرد أن يرشح نفسه مباشرة بل يكون الترشيح بتزكية من إحدى الهيئات الإجتماعية أى التجمعات النقابية والتعاونية أو منظمات الحزب الشيوعى .

وهذه الهيئة هى بمثابة البرلمان الذى يتولى الحكم، ولكنه لا يتولى الحكم بنفسه بل يعهد بذلك إلى هيئة جماعية منتخبة من أعضائه تسمى الهيئة العليا لرياسة السوفييت الأعلى **Presidium**.

وتتكون هذه الهيئة من رئيس ونائب أول للرئيس، وخمسة عشر نائبا على أساس نائب واحد عن كل جمهورية متحدة، وأمين سر وواحد وعشرين عضوا .

وتتولى هذه الهيئة الحكم بصفة جماعية، فهى بمثابة رئيس الدولة، وتتمتع باختصاصات واسعة، منها اختصاصات تشريعية وقضائية إلى جانب اختصاصاتها التنفيذية، ويعتقد البعض أن رئيس هذه الهيئة يعد رئيسا لدولة الاتحاد السوفيتى، والصحيح أن مركز رئيس الدولة إنما تشغله الهيئة الجماعية كلها، وإن كان رئيس هذه الهيئة يوصف بأنه رئيس الدولة فذلك على سبيل المجاز [١] .

وإلى جانب هذه الهيئة يوجد مجلس الوزراء ويتولى الاختصاصات التنفيذية، ويتم اختياره عن طريق السوفييت الأعلى أو عن طريق هيئة الرئاسة فى حالة عدم انعقاد السوفييت الأعلى، ومجلس الوزراء مسئول عن أعماله أمام السوفييت الأعلى .

الحزب الشيوعى: وهو المحرك الأساسى للنظام السوفييتى، والديكتاتور الذى يسيطر على كافة الأنشطة، وذلك لأن جميع المرشحين للمجالس النيابية لابد أن يمروا من مصفاته، ولأنه الذى يقوم عن

---

(١) يلاحظ الشبه الكبير بين هذا النظام ونظام حكومة الجمعية النيابية .

طريق مؤسساته بإعداد وتقرير السياسة العامة للدولة ويقوم بمراقبة ومتابعة نشاط الهيئات والوزرات ويوجه التنظيمات العامة .

وعضوية هذا الحزب شرف لا يناله إلا المؤمنون بالمبادئ الماركسية، ولا تمنح العضوية إلا بعد اختبار ومرحلة تمرين .

ويقوم تنظم الحزب على القيادة الجماعية والديمقراطية المركزية. ومؤسسات الحزب تقوم على نحو من النظام الهرمى الذى يبدأ بالوحدات الأساسية فى مواقع العمل والسكن، وينتهى بالقمة المتمثلة فى اللجنة المركزية.

وتقبض رئاسة مجلس اللجنة المركزية للحزب الشيوعى وسكرتيرتها على زمام الحكم، وتركز فى يدها جميع السلطات، بل وصل الأمر إلى حد الديكتاتورية الفردية، فقد كان العالم كله يوشك ألا يعرف غير ستالين القائد الحقيقى للاتحاد السوفيتى رغم أنه لم يكن يشغل أى منصب فى المؤسسات الدستورية قبل عام ١٩٤٠م (١).

نظم الديمقراطية الشعبية:

قامت هذه النظم بعد الحرب العالمية الثانية بعد أن تحررت من نير الاحتلال النازى، وكان للجيش الروسى فضل كبير فى تحرير هذه البلاد، وقد تأثر القادة والزعماء فى هذه البلاد بالنظام السوفيتى فقامت نظم الحكم فى هذه البلاد متأثرة بالنظام السوفيتى وإن كان لم تتخل عن الطابع القديم للحكم – البورجوازية –، فكانت نظم الحكم فى هذه البلاد مزيجا من فلسفتين، فلسفة الكتلة الشرقية الاشتراكية وفلسفة الكتلة الغربية الرأسمالية (٢).

(١) د. زكريا عبد المنعم ابراهيم الخطيب – المرجع السابق ص ٣٢٦ وما بعدها، د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٣٨٠ وما بعدها. وفى الوقت الحالى نجد أن ميخائيل جورباتشوف سكرتير عام الحزب الشيوعى هو الرجل الأول فى الإتحاد السوفيتى، وقد رفض ترشيح نفسه لمنصب رئيس الدولة – رئيس هيئة الرئاسة– ورشح للمنصب وزير الخارجية السابق أندريه جروميكو ومع ذلك ظل هوالرجل الأول فى البلاد. والذى يمثلها أمام الدول الأخرى. ولكن هذا الوضع لا يستمر طويلا فغالبا ما يتخلص الزعيم من مثل هذا الرئيس ويجمع فى قبضته بين رئاسة الحزب ورئاسة الجمهورية وهذا ما حدث فعلا بعد ذلك فقد استقال جروميكو أو أقيل بحجة المرض. وقد حدث مثل هذا من ستالين الزعيم السوفيتى الشهير كما هو مذكور فى المتن .

(٢) يرى الدكتور عبد الحميد عكس هذا الرأى، فهذه الأنظمة ليست مزيجا من فلسفتين اشتراكية ورأسمالية، بل هى أنظمة اشتراكية بحتة تقوم على أساس ديكتاتورية الطبقة العاملة ولكنها فى درجة دنيا أقل من تلك المعروفة فى النظام السوفيتى – القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ٤٢٨ .

فمن مظاهر التأثر بالفلسفة الاشتراكية وثوب الأحزاب الشيوعية على السلطة بعد أن كانت تتولاها جبهة وطنية تمثل كل الأحزاب والتجمعات .

ومن هذه المظاهر سيطرة الجمعية النيابية بوصفها الهيئة الممثلة للشعب ومن هذه المظاهر مزاولة بعض مظاهر الديمقراطية المباشرة وانتخاب السلطة القضائية بواسطة الشعب كما فى النظام السوفيتى .

ومن أهم هذه المظاهر أن رئاسة الدولة تتولاها هيئة جماعية Presidium كتلك التى عرفناها فى النظام السوفيتى.

ومن هذه المظاهر سيطرة الحزب الشيوعى فى كافة الأنشطة فى الدولة .

ومن مظاهر التأثر بالفلسفة الرأسمالية، وجود نظام الملكية والاعتراف بها كقاعدة عامة، وإن كانت هذه الملكية فى حدود معيَّنة وإطار محدد [١] ومن هذه المظاهر وجود النظام الحزبى والاعتراف به، وإن كان الحزب الشيوعى هو الحزب المسيطر، فإنه ليس الحزب الوحيد، ولكن الأحزاب الأخرى تتعرض لقيود شديدة ولا يسمح لها أن تتقلد السلطة بحال [٢].

* * *

(١) راجع د. عبد الحميد متولى - المرجع السابق ص ٤٣٦ .

(٢) هذا بالطبع قبل التغييرات التى شهدتها هذه الدول فى العام الماضى ١٩٩٠م وأدت إلى تخلى الأحزاب الشيوعية عن السلطة فى أغلب هذه البلاد.

الفرع الثانى
الديكتاتورية الفرديـــة

هى ذلك النظام الذى تتركز فيه سلطة الحكم عادة فى يد فرد تولى السلطة عن غير طريق الوراثة وبطريق القوة، ولا تكون الحريات الفردية مكفولة فيه.

فالذى يستحوذ على السلطة هو فرد، على أنه قد يكون أحيانا هيئة جماعية، ودائما يستعين الفرد بمعاونين ومستشارين أو بأحد الأحزاب، ولكن الزعيم دائما هو صاحب الكلمة العليا .

والديكتاتور يتولى سلطته عن غير طريق الوراثة تمييزا للنظام عن الملكية الاستبدادية وهو يتولى سلطته غالبا عن طريق القوة، ولكنه قد يصل إليها بطريق مشروعة ثم يعمل بعد ذلك على الاستئثار بالسلطة فى يده [(١)].

خصائص النظم الديكتاتورية:

١ – يأتى النظام الديكتاتورى عادة بنظام جديد يخالف النظام السابق عليه كما حدث فى روسيا وألمانيا وإيطاليا .

٢ – للديكتاتورية صبغة مؤقتة، بمعنى أن الأنظمة الديكتاتورية تهدف نحو تغيير وإصلاح فى المجتمع وتطلب من المحكومين مجهودات كبيرة لا يستطيعون الاستمرار فى بذلها مدة طويلة ولا يمكن تصور الاستمرار لمثل هذا النظم .

٣ – الديكتاتورية نظام كلى Regime Totralitaire .

وفى مثل هذا النظام تمتد يد الدولة إلى كل شئ فلا يتصور وجود شئ يتعلق بالفرد يمكن أن يظـل بعيدا عن متناول سلطان الدولة التى تمثل المجتمع، فالمجتمع فوق الفرد، وللدولة التى تمثل المجتمع سلطانا مطلقا إزاء الفرد .

---

(١) د. عبد الحميد متولى – القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ٤٥٨ وما بعدها .

وليس هناك قيم أدبية أعلى من سلطان الدولة لأن الدولة هى التى تنشئ القيم الأدبية، فالدولة هى المعبود الوحيد للأفراد الذى لا يسأل عما يفعل، ولا شك أن فى هذه النظرية أكبر خطر على حرية الأفراد، لأن الدولة وإرادتها ليست فى الواقع سوى الديكتاتور وإرادته .

وبناءا على ذلك لا يتصور المعارضة ولا يقبلها الديكتاتور حتى من أعوانه ويعد المعارضون فى هذا النظام خونة، ولا تعترف الديكتاتورية بالأديان، فالنظام الكلى أساسا نظام لا دينى لأن النظام الذى يعترف بالأديان يعترف بسمو القيم الدينية فى المجتمع [١].

٤- الديكتاتورية تستند فى نشأتها وأسلوب سياستها إلى العنف والقوة . وذلك لأنها تقوم عادة بعد حركات ثورية وانقلابية، ولأنها نظام كلى يمس حقوق الأفراد وحرياتهم، لذلك نجدها تعتمد على الإرهاب الداخلى بواسطة البوليس السرى .

٥- الديكتاتورية تأخذ بنظام الحزب الواحد .

وذلك لأن الديكتاتورية لا تعترف بالمعارضة فلا يتصور فيها تعدد للأحزاب وكذلك لأنها تحتاج إلى حزب قوى يتغلغل فى أعماق المجتمع لنشر مبادئها وأحكام سيطرتها، وقد يكون هذا الحزب قائما من قبل، وقد يتم إنشاء الحزب خصيصا لخدمة النظام .

العوامل المؤدية لقيام الديكتاتوريات :

الديكتاتورية نظام استثنائى مؤقت يقوم استجابة لحركات الإصلاح والحفاظ على كيان الدولة، لذلك تتعدد العوامل المؤدية لقيام الديكتاتوريات فمنها :

١- تقوم الديكتاتورية كعلاج لمساوئ النظام الديمقراطى .

٢- عدم النضوج السياسى لبعض البلاد وإساءتها استعمال الحرية .

٣- حالة الحرب والأزمات .

٤- الحركات الثورية والانقلابية .

٥- المحافظة على استقلال الدولة .

هذا ويمكن تقسيم الديكتاتوريات إلى قسمين رئيسيين :

---

(١) ولهذا تعد الديكتاتوريات التى قامت فى أسبانيا والبرتغال استثناءا من هذه القاعدة حيث كان ينص دستور كلا البلدين على أن نظامهما نظام مسيحى كاثوليكى .

راجع د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٤٦٥ .

١ – الديكتاتوريات المذهبية – الأيديولوجية Ideologiques.

٢ – الديكتاتوريات غير المذهبية – الواقعية Empirique.

أما النوع الأول فهو قائم على فلسفة معينة وأيديولوجية خاصة كديكتاتورية البروليتاريا التى تقوم على أفكار ومبادئ كارل ماركس والنازية التى تقوم على أساس تفضيل جنس على سائر الأجناس الآرى، أما النوع الثانى فهو ذو صبغة واقعية يستند إلى ظروف الواقع ولا يلتزم بمنهج معين أو أيديولوجية خاصة.

الديكتاتورية المذهبية وبعض تطبيقاتها :

تستند الديكتاتورية المذهبية إلى فلسفة سياسية متفردة، تقف هذه الفلسفة فى وجه المذهب الديمقراطى وما ينادى به من الأخذ بمبدأ سيادة الأمة والمذهب الفردى وما يترتب عليه من نظرية للحقوق والحريات الفردية (١).

والديكتاتورية المذهبية التى نتحدث عنها هنا وهى الديكتاتورية الفردية وإن كانت تشترك مع ديكتاتورية الطبقة العاملة – باعتبارها ديكتاتورية مذهبية – فى عدائها للنظام الديمقراطى، إلا أنهما تفترقان من نواح عديدة، حتى أنهما لا تكادان تتفقان إلا فى عدائهما للديمقراطية الغربية بل أن الديكتاتوريات الفردية المذهبية التى قامت فى العصر الحاضر كلها ذات صبغة محافظة Conservatrice بمعنى أنها تسمح للنظام الرأسمالى أن يحيا ويبقى، بل وتعمل على حمايته ضد ثورة ذات صبغة يسارية حتى أنه كان من أهم الأسباب التى أدت إلى قيام الديكتاتورية فى إيطاليا وألمانيا ضعف النظام الديمقراطى، وأن هذين البلدين كانا مهددين بثورة ذات صبغة يسارية (٢).

---

(١) يرى أصحاب الفلسفة الديكتاتورية أن الأفراد غير متساوين بطبيعتهم، وأن المجتمع إنما يتكون من جماعات لا من أفراد، ولذلك تعنى الأنظمة الديكتاتورية بالعائلة والنقابات والجمعيات، والوطن الذى هو الجماعة الكبرى، فالنهوض بالمجتمع لا يتم الا باعتباره جسماً متكاملاً، لا مجموعة من الأفراد، وأن الخلايا الاجتماعية لهذا الجسم، هى تلك الجماعات، والفرد لا يشعر بكيانه إلا داخل هذه الجماعات، فالفرد لا يستمد حقوقه إلا منها أى باعتباره منتسبا لإحدى تلك الجماعات لا لكونه فردا أو إنسانا، فليس للفرد حقوق باعتباره فردا وإنما باعتباره عضو فى إحدى الجماعات، وكل جماعة من الجماعات تحتاج إلى رئيس كما يحتاج إلى الرأس المحرك.

وواضح تعارض هذه الفلسفة مع المذهب الفردى ونظرية الحقوق الفردية التى تقرر أن الأفراد متساوون فى مزاولة حقوقهم، وأن للفرد حقوقا فى أن يشترك فى إدارة شئون دولته، وهذه الحقوق لا تمس لأنها أرقى وأعلى من الدولة.

(٢) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٤٨٣ هامش رقم (١).

عرفت الديكتاتورية طريقها إلى التطبيق فى العصر الحاضر فى إيطاليا الفاشيستية عام ١٩٢٢م ، وألمانيا النازية عام ١٩٣٣م، ثم فى أسبانيا والبرتغال [١] .

وقد كان بين هذه الأنظمة كثير من أوجه الشبه كما كان بينها بعض أوجه الخلاف .

فمن أوجه الشبه بين هذه النظم قيامها جميعا على نظام الحزب الواحد وسيطرة هذا الحزب حتى أنه ليعد من الهيئات الحكومية، ومهمته الإشراف على الهيئات الحكومية ومراقبتها، بل إن الأشخاص الذين يرأسون مختلف هيئات الحزب يرأسون فى الوقت ذاته مختلف الهيئات الحكومية، ويصبح دور البرلمان كخيال الظل أو كمستمع لا يملك من السلطة شيئا بجوار الديكتاتور وحزبه .

ومن أوجه الشبه أن النظام الديكتاتورى نظام كلى، فالدولة يمثلها الزعيم – الديكتاتور – وهو وحده صاحب السلطان الكلى – ويخضع له البرلمان خضوعا تاما كما كان فى إيطاليا وألمانيا .

ومن أوجه الشبه لجوء الديكتاتور إلى الاستفتاء الشعبى، ولكنه استفتاء شخصى **Plepiscite** لأن العنصر الشخصى بارز فيه، فالغرض من الاستفتاء إظهار مدى تأييد الشعب للديكتاتور كنوع من الدعاية للنظام ومن أوجه الشبه الإعتماد على الإرهاب وقمع المعارض، وإن كانت هذه تتفاوت حدة وضعفا، فبينما كانت على أشدها فى النظام النازى، فإنها وجدت بصورة أقل فى الديكتاتوريات الأخرى .

ومن أوجه الخلاف قيام النظام الفاشستى كحركة عملية قبل أن تكون مذهبا سياسيا، بعكس النازية التى قامت كمذهب يعتنق نظرية محددة للزعامة ولتفوق الجنس الآرى على غيره من الاجناس .

ومن أوجه الخلاف أن النظام الديكتاتورى فى أسبانيا والبرتغال كان يعترف بالدين وقيمه ومبادئه بعكس النظام النازى أو الفاشستى الذى لا يعترف بمبادئ أو قيم تعلو على الدولة .

الديكتاتورية غير المذهبية – القيصرية :

لا تستند هذه الديكتاتورية إلى مذهب فلسفى كسابقتها، ولكننا نجد الديكتاتور الذى يجمع فى قبضة يده سلطة الحكم ويقيد الحريات، يتمسك بالمبدأ الديمقراطى وبمبدأ سيادة الأمة، لذلك يرجع إلى الاستفتاء الشعبى الشخصى كاعتراف منه بمبدأ سيادة الأمة .

ومن هنا يذهب البعض إلى تسمية هذا النظام بالديمقراطية القيصرية لأنها تستند إلى مبدأ سيادة الأمة

(١) انظر فى تفصيلات هذه التطبيقات د. عبد الحميد متولى المرجع السابق .

نظريا، [١] بينما يعدها البعض ديكتاتورية قيصرية وذلك بحسب الواقع [٢] .

ومن تطبيقات هذا النوع النظام الديكتاتورى الذى أقامه نابليون بونابرت بدستور السنة الثامنة الصادر فى ديسمبر سن ١٧٩٩م، والنظام الذى أقامه لويس نابليون بدستور سن ١٨٥٢م.

وفى الوقت الحاضر نجد هذه الديكتاتورية قد انتشرت فى دول أمريكا الجنوبية والتى اقتبست النظام الرئاسى الأمريكى ولكنه تحول عندها إلى ديكتاتورية .

ويحتاج هذا النظام إلى شخص قوى يعرف كيف يفرض إرادته على الشعب ويلغى الحريات ويستأثر وحده بالحكم، وإلى شعب اجتاحته ظروف تاريخية جعلته لا يحفل بتولى السلطة، أو إلى شعب لا يتمتع بنضوج سياسى مما يؤدى إلى فشله فى تطبيق النظم الديمقراطية .

وإيداع الشعب للسلطة بين أيدى الرئيس – القيصر – إنما يتم عن طريق الاستفتاء الشعبى الشخصى – المبايعة – وهو هنا ينطوى على الاعتراف بمبدأ سيادة الأمة وأن السلطة مصدرها الشعب، ولكن ذلك من الناحية النظرية البحتة، فهو نظام ديمقراطى ينطوى على ديكتاتورية حقيقية [٣] .

---

(١) يذهب إلى ذلك بارتلمى فيطلق عليها Democratie Césiorienne .

(٢) يذهب إلى ذلك بيردو ودوفرديه ويطلقون عليها Césorisme.

(٣) فالنظام القيصرى يستطيع أن يدعى أنه نظام ديمقراطى إذا كانت الديمقراطية هى مجرد تصفيق الجماهير على حد تعبير بيردو. يراجع د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٥٠١ وما بعدها .

المبحث الثانى

مقارنة بين نظام الحكم الإسلامى والنظم المعاصرة

تناولنا من قبل أسس ودعائم الحكم الإسلامى والأسس والدعائم السائدة فى الأنظمة المعاصرة، ثم تحدثنا عن هذه الأنظمة. ونعرض الآن مقارنة بين نظام الحكم الإسلامى وبين الأنظمة المعاصرة وسوف نقسم هذا المبحث إلى مطلبين :

الأول: مقارنة بين نظام الحكم الإسلامى وبين الأنظمة الديمقراطية التقليدية .

الثانى : مقارنة بين نظام الحكم الإسلامى وبين الأنظمة الشمولية .

* * *

المطلب الأول

مقارنة بين الخلافة كنظام للحكم الإسلامى وبين الأنظمة الديمقراطية

لا شك أن الفكرة الديمقراطية هى الفكرة السائدة فى العالمُ اليوم، فبعد أن كثرت سهام النقد الموجهة إلى الديمقرطية. وبعد هزيمتها فى بعض جولات الصراع أمام الديكتاتورية وغيرها [1]. طورت الأنظمة الديقراطية نفسها، وتخلت عن الكثير من سلبياتها، وأصلحت ما شابها من ضعف حتى صار لها الغلبة فى ميدان الصراع السياسى وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية وهزيمة الأنظمة الديكتاتورية أمام الحلفاء عسكريا .

لقد أصبح الحكم الديمقراطى أمل كل الشعوب، بل أصبح الحكم الوحيد المقبول من الشعوب قاطبة، فلا يوجد فى العصر الحديث من يتجاسر على المجاهرة بمعاداة النظام الديمقراطى، بل إن الجميع يتمسحون فيه، وليس غريبا أن نجد كل نظامين متنافسين متعاديين يدعى كل منهما أنه النظام الديمقراطى ويتهم الخصم الأخر باللاديمقراطية [2].

بل إن الماركسيين أنفسهم يدعون أن أنظمتهم أقرب إلى الفكرة الديمقراطية من الديمقراطيات الغربية نفسها [3].

وقد سرت هذه الروح المشربة بالديمقراطية إلى كثير من الكتابات التى ظهرت فى العصر الحديث عن النظام السياسى الإسلامى [4] فكتبوا عن الديمقراطية فى الإسلام . وأن المسلمين هم أول من قالوا

---

(١) فقد قامت أشهر الديكتاتوريات – الفاشية والنازية – على أنقاض النظام الديمقراطى القائم فى ايطاليا وألمانيا. راجع ما سبق أن كتبناه حول الأنظمة الديكتاتورية فى هذا الفصل وانظر د. عبد الحميد متولى – النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٨٣ .

(٢) هذا ما قرره أستاذنا الدكتور محمد ميرغنى . الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى المغربى ص ٨٠ ، وهى فكرة مسلم بها لدى الكثيرين وتتضح بنظرة عابرة إلى الخريطة السياسية للأنظمة الدستورية فى عالم اليوم .

(٣) انظر فى ذلك . محمد ميرغنى – المرجع السابق ص ٨١ –، د. عبد الحميد متولى – الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطية الغربية – ن منشأة المعارف بالإسكندرية من ص ١٠٦ – ص ١١٤ .

(٤) توجد على سبيل المثال مؤلفات عديدة تعالج الديمقراطية الإسلامية، بل إن عنوان الديمقراطية فى الإسلام أو الديمقراطية =

بأن الأمة هى مصدر السلطات. وأن النظام الذى أتى به الإسلام هو الديمقراطية فى أسمى وأرفع أوضاعها.

ولكن إلى أى حد تتشابه الديمقراطية مع النظام السياسى الإسلامى؟ وهل يصل هذا التشابه إلى الحد الذى نتمكن معه من القول بأن النظام السياسى الإسلامى هو الديمقراطية فى أسمى وأرفع أوضاعها؟ أم أن هناك الكثير من أوجه الخلاف بين الديمقراطية والنظام السياسى الإسلامى، وأن هذه الاختلافات تكمن فى الأساس الذى يقوم عليه كل منهما، كما تكمن أيضا فى الشكل ووسيلة التطبيق ؟

لا شك أن الإجابة على هذه التساؤلات تحتاج إلى تفهم تام وعميق لكل منهما، وإلى تجرد من كل رأى مسبق يمكن أن يؤثر على نتيجة بحثنا فى الإجابة على هذه التساؤلات .

الديمقراطية والنظام السياسى الإسلامى من حيث الأساس والمبدأ :

إذا كانت الديمقراطية هى حكومة الشعب، من كل الشعب، وبكل الشعب ولكل الشعب[1]، وهى حكومة الشعب بواسطة الشعب، وهى حكومة الشعب الذى تكون له السيادة وممارسة السلطة.

وإذا كانت الديمقراطية كمذهب سياسى يرمى إلى تحقيق المساواة القانونية بين الأفراد وكفالة الحقوق والحريات السياسية، ويهدف إلى تملك السلطة بواسطة الشعب والاعتراف بمبدأ السيادة الشعبية.

ويقوم على أساس المذهب الفردى الحر، الذى مؤداه النظر إلى الفرد باعتباره فردا، دون أى اعتبار آخر، فهل يتطابق النظام الإسلامى مع الديمقراطية فى هذه الأسس؟ هذا ما سنحاول الأجابة عليه فى هذا المطلب .

الإسلام والديمقراطية، كفالة الحقوق والحريات الفردية :

تكلمنا فى المبحث السابق عن مبدأ كفالة الحقوق والحريات الفردية باعتباره أحد الأسس التى تقوم عليها أنظمة الحكم فى الدولة الحديثة ومنها بطبيعة الحال، بل وفى مقدمتها الأنظمة الديمقراطية، وتكلمنا أيضا عن هذا المبدأ باعتباره أحد الأسس التى يقوم عليها نظام الحكم الإسلامى وبطبيعة الحال

= الإسلامية قد أصبح مألوفا وانظر بوجه خاص ما كتبه أستاذنا الدكتور محمد ميرغنى عن موقف الدين الإسلامى من الفكرة الديمقراطية – الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى الغربى من ص ١٠٦ ، ص ١١٣ .

(١) على حد تعبير ابراهام لنكولن .

لن نكرر ما سبق أن أوردناه، ولكننا نشير إشارة بسيطة إلى بعض النتائج التى انتهينا إليها .

١- أن هذه الحقوق والحريات - وقد كانت ثمرة من ثمار الفكر الديمقراطى فى العالم المعاصر - قد عرفها المسلمون ونصت عليها شريعة الإسلام منذ ما يقرب من خمسة عشر قرنا .

٢- ولا يفوتنا أن الفكر البشرى قد تطرف فى إقرار هذه الحقوق والحريات تطرفا واضحا، سواء فى ذلك الفكر الديمقراطى الحر أم الفكر الماركسى فكانت هذه الحقوق سياسية المحتوى، والمساواة قانونية فحسب بينما الواقع يكذبها فى النظام الديمقراطى الحر، وكان هذا من أهم المطاعن والانتقادات التى وجهها الماركسيون إلى الأنظمة الديمقراطية الليبرالية (١) . بينما جاءت الشريعة الإسلامية فى هذا المجال بنظام متكامل فيه إقرار لهذه الحقوق والحريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ووسائل حمايتها والحفاظ عليها فى ثوب أخلاقى قشيب دون تطرف بالإفراط أو التفريط (٢) .

٣- وإذا كان الفكر الديمقراطى الحديث قد نجح فى بلورة هذه الحقوق والنص عليها فى إعلانات الحقوق ومقدمات الدساتير، فإن الإسلام قد تجاوز هذا الحد فعدها من قبيل الضرورات والواجبات التى لا يجوز للفرد ولا للجماعة التنازل عنها أو السماح بالنيل منها (٣) .

٤- إن هذه الحقوق والحريات تستند مباشرة إلى الشرع الإسلامى، فتستمد قوتها من قوته وخلودها من خلوده وقدسيتها من قدسيته فلا يملك أحد كائنا من كان المساس بها إلا إذا نال من شريعة الإسلام نفسها ونحاها عن الواقع العملى، فخرج بذلك عن نطاق المشروعية الإسلامية ووجب على المسلمين السعى لتغيير هذا المنكر، ومن هنا نجد أنه لا حاجة للنص على هذه الحقوق والحريات فى إعلانات للحقوق كما هو شأن الأنظمة الديمقراطية .

إن هذه الحقوق والحريات لا يكتفى الإسلام بإقرارها من وجهة نظرية عامة كما فعل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان بل يعضدها بما فى تفصيلات الشريعة مما يتعلق بالحقوق الخاصة ويقرر لها صفة الإلزام لأنها من مقررات الدين، ولأنها تتضمن جزاءات دينية ودنيوية على من يخالفها .

وخلاصة هذه النتائج أن الإسلام بإقراره للحقوق والحريات الفردية قد تجاوز إلى حد بعيد، ما قررته

(١) راجع ما سبق أن قررناه بالمبحث الأول تحت عنوان: حقوق الإنسان بين الفكر الديمقراطى التقليدى والفكر الأشتراكى. وما فيهما من تطرف واضح .

(٢) ويلاحظ أن هذه الحقوق والحريات قد ارتبطت بنظام لا أخلاقى، فانتشر الفساد خاصة بين الشباب بصورة يصعب معها العلاج، بل صارت أمرا واقعا فى المجتمع الغربى .

(٣) راجع ما سبق أن قررناه بالفصل الاول من هذا الباب .

الديمقراطيات الغربية الحرة فى العصر الحديث، بل إن أنظمة الحكم الديمقراطية قد عمدت إلى التخلى عن التطبيق الحرفى لنظرية الحقوق والحريات الفردية وذلك كرد فعل للمد الاشتراكى الماركسى، فاقتربت بذلك مما قرره الإسلام منذ ما يقرب من خمسة عشر قرنا. وإن كانت الأنظمة الديمقراطية ما زالت تخوض فى بركة لا أخلاقية، فالحقوق والحريات فى هذه الأنظمة تمردت على الأخلاق والدين ولفظتهما، والحقوق والحريات الفردية بالنسبة للشعوب الأخرى غير مكفولة، ومن ثم تسعى هذه الأنظمة إلى توطيد الاستعمار والغزو العسكرى، ثم الفكرى لابتزاز هذه الشعوب، بينما النظام السياسى الإسلامى يحترم الإنسان من حيث كونه إنسانا ويقرر العدل والإنصاف حتى مع الأعداء، بل ويتخلى كثيرا فى هذا المضمار عن مبدأ المعاملة بالمثل، فلا يبيح للمسلمين النيل من كرامة الإنسان غير المسلم – المحارب – إعمالا لمبدأ المعاملة بالمثل .

ومن هنا فلا يمكن أن نتصور أن هناك تطابقا بين النظام السياسى الإسلامى والأنظمة الديمقراطية المعاصرة فى هذا المجال، فهناك بعض أوجه الشبه وهناك بعض أوجه الخلاف .

الإسلام والمذهب الفردى الحر :

المذهب الفردى هو الوجه الاقتصادى لنظرية الحقوق والحريات الفردية التى قامت عليها أنظمة الحكم الديمقراطية، فهو مذهب اقتصادى يهدف إلى خدمة مصالح الرأسمالية بإقراره مبدأ الحرية الاقتصادية داخل الدولة وخارجها، وعدم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى، بل يقتصر دورها على حفظ الأمن فى الداخل والخارج، أى من الاعتداءات الداخلية والخارجية وهو ما يعرف بالدولة الحارسة، وكان الشعار السائد فى ظل هذا المبدأ (دع الأفراد يعملون واترك للسلع حرية الانتقال)[(1)]، Laisser faire, laisser passer.

نقد المذهب:

من الناحية النظرية لا يمكن قبول هذا المذهب الذى ينسب للفرد حقوقا سابقة على وجود المجتمع، ففكرة الحق لا يمكن أن تظهر إلا فى إطار الجماعة لأن الحق لابد أن يقابله واجب على الآخرين،

---

(١) د. عبد الحميد متولى – أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث – مظاهرها – أسبابها – علاجها – ن المكتب المصرى الحديث سنة ١٩٧٠م ص ٢٧٠ .

والفرد المنعزل لا يمكن أن تكون له حقوق [1].

ومن الناحية العملية فقد عجز هذا المذهب عن تحديد سلطان الدولة، بل إنه إما أن يؤدى إلى الفوضى، أو يؤدى الى الاستبداد والسلطان المطلق، لأنه لم يوضح من بيده سلطة بيان هذه الحقوق، فإن كانت للأفراد ذلك سيؤدى للفوضى، وإن كانت للدولة فإنها تصبح ذات سلطان مطلق مستبد [2].

وهذا المذهب لا يفرض التزامات إيجابية على عاتق الدولة، فتكتفى بموقفها السلبى ولا تكفل للأفراد حدا أدنى من الحقوق الاجتماعية والثقافية.

ويؤدى هذا المذهب إلى تكوين احتكارات ضخمة تقضى على المنافسة الشريفة بين المشروعات وتتحكم فى الأسعار لصالح الرأسماليين [3].

وقد فقد هذا المذهب رونقه وأصبحت عقلية هذا العصر لا تستسيغه، مما أدى إلى تخلى الأنظمة الديمقراطية المعاصرة عن بعض مساوئه، وأصبحت الدولة تتدخل لكفالة حد أدنى لمستوى معيشة الأفراد وكفالة الحقوق الاجتماعية والثقافية، وإن كانت الرأسمالية الاحتكارية لم تفقد بعد سيطرتها.

موقف الإسلام من المذهب الفردى :

من الأمور البينة أن الإسلام بعيد عن النزعة الفردية والمادية لهذا المذهب. فالإسلام لا يجعل صالح الفرد وحده هو الهدف والغاية، بل يهدف إلى تحقيق صالح الفرد والجماعة معا [4].

والإسلام لا يبيح الاحتكار والاستغلال بأى صورة من الصور، ولا يجوز للحاكم أن يقف موقفا سلبيا ازاء تصرفات من جانب بعض الأفراد تنطوى على الاستغلال والاحتكار والظلم وحبس الأموال وتركيزها فى أيدى طائفة من الأفراد وذلك بحجة كفالة الحقوق والحريات [*].

---

(١) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٢٧٣ .

(٢) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٢٧٤.

(٣) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٢٧٥.

(٤) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٢٧٧ ، وأنظر أيضا : الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات الغربية – ن منشأة المعارف سنة ١٩٧٦ من ص ١١٤ : ص ١١٩ .

(*) راجع فى ذلك – ابن تيمية – الحسبة فى الإسلام حيث يتناول الكتاب بالتفصيل موقف الإسلام والولايات من الاحتكار والغش وجواز التسعير الخ طبعة دار الشعب تحقيق صلاح عزام بعنوان الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية سنة ١٩٧٦ وطبعة المطبعة السلفية بعنوان الحسبة فى الإسلام .

ولا يقر الإسلام بحال تلك النزعة السلبية للمذهب الفردى، بل يفرض على الدولة واجب كفالة المحتاج والتعليم ... إلى غير ذلك من الحقوق الاجتماعية والثقافية للأفراد (١)، فالتكافل الاجتماعي واجب على المسلمين، وللفقير حق معلوم فى مال الغنى .

والملكية فى نظر الإسلام ليست حقا مطلقا ذا صبغة مقدسة كما يقرر هذا المذهب، وإنما هى بمثابة وظيفة اجتماعية مقيدة بصالح المجموع – فالفرد وإن كانت له الحرية فى التملك، فإنه لا يسمح له بحال أن يتملك من وجه غير مشروع عن طريق أكل المال بالباطل – بالظلم أو السلب والنهب أو الربا أوالقمار أوغير ذلك من الأسباب التى حرمها الإسلام ونجد بعضها مكفولا فى المذهب الفردى بل ومن دعائمه كالربا والقمار فى بعض صوره .

ويفرض الإسلام قيودا على الانفاق كما فرض قيودا على الكسب، فكما أن الكسب لابد وأن يكون بطريق مشروع، فإن الانفاق لابد وأن يكون مشروعا وفى حدود الصالح العام للمجموع .

والخلاصة أن الملكية فى الإسلام ليست مطلقة بل فرض عليها قيودا مباشرة كالزكاة والإنفاق، وتحريم التبذير والتقتير – وقيودا غير مباشرة مثل جواز نزع الملكية للمصلحة العامة مع التعويض العادل.

الإسلام والديمقراطية ومبدأ سيادة الأمة – السيادة الشعبية :

لقد تحدثنا عن مبدأ سيادة الأمة فى المبحث السابق بصدد الحديث عن أسس ومبادئ الحكم فى الدولة الحديثة، وعلى رأسها بطبيعة الحال الغربية التى تدين بالديمقراطية .

ومبدأ سيادة الأمة هو لب الديمقراطية الغربية وأساسها المتين، وإن كان المبدأ قد اختلط بمبدأ آخر هو مبدأ السيادة الشعبية فى كثير من الأنظمة إلا أن مضمون المبدأين أن لإرادة الشعب فى مجموع أفراده – أو بمعنى أصح إرادة أغلبية الشعب – السلطة المطلقة داخل إطار الدولة، وهو ما يعبر عنه بسيادة الأمة – أو السيادة الشعبية .

ولقد تساءل الكثيرون بحق، هل يتلاءم مبدأ سيادة الأمة مع أنظمة الحكم الملكية فى إنجلترا وبلدان شمال أوروبا ؟

والحق أن هذه الملكيات لا تتولى زمام الحكم من الناحية الفعلية، فقد أدى التطور التاريخى إلى تنازل

---

(١) راجع ابن تيمية – الحسبة فى الإسلام، وكتاب الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام – الناشر مكتبه الكليات الازهرية بتحقيق الشيخ محمد خليل هراس سنة ١٩٨١.

الملوك عن سلطانهم تدريجيا لصالح البرلمانات فالملك يملك ولا يحكم .

كما أنه لا توجد قيود فى دساتير هذه البلدان على إرادة الشعب، وبخاصة الدستور الإنجليزى المرن الذى يمكن للبرلمان تعديله دون اللجوء إلى أية إجراءات خاصة، فالبرلمان الإنجليزى له أن يصدر ما يشاء من قوانين سواء كانت تشريعات عادية أم دستورية، فليس هناك ما يمنع البرلمان من اتخاذ أى قرار يراه حتى ولو كان هذا القرار الغاء الملكية نفسها، فسلطة البرلمان تكون مستعلية ومطلقة بدرجة لا يمكن معها تقييدها بأن قيد ولأى سبب أو مراعاة لأى شخص، لأنها تعبر عن إرادة الأمة [١].

ويرتبط مبدأ السيادة الشعبية - سيادة الأمة - فى الديمقراطيات الغربية بنظام الانتخاب، فنظام الانتخاب الديمقراطى يستند إلى مبدأ سيادة الأمة من ناحيتين :

الناحية الأولى أنه يعبر عن إرادة الشعب فى مجموع إفراده دون قيد على هذا المجموع.

الناحية الثانية أنه لا يتعارض مع مبدأ سيادة الأمة باعتباره الأساس الذى يقوم عليه النظام، وعلى ذلك فإذا أدى الانتخاب إلى إلغاء المبدأ أو تغييره فإن مثل هذا الانتخاب - من وجهة نظر قانونية ديمقراطية - يكون قد افتقد شرعيته، حتى لو تم هذا الانتخاب بطريقة حرة [٢].

ومن هنا تتميز الأنظمة الديمقراطية عن الأنظمة الديكتاتورية، فالشعب فى الأنظمة الديكتاتورية ليس صاحب سيادة، وليس له رأى حقيقى فى تقرير مصيره بل هو منقاد وراء الزعيم على الرغم من إقرار النظام الانتخابى .

والسيادة كما قررنا من قبل هى تلك السلطة العليا التى لا تعلوها ولا تدانيها سلطة أخرى، والسيادة بهذا المعنى أيضا هى سند الحكم [٣] أى الأساس الذى تستند عليه السلطات فى مباشرة مظاهر السيادة، وإذا كانت السيادة فى الديمقراطية الغربية للأمة بمعنى أن للأمة تلك السلطة العليا التى تستند إليها أداة الحكم فى الدولة، وتعبر الأمة عن إرادتها عن طريق الانتخاب، وتظهر إرادتها فى صورة القانون - إلا أن الذى يمارس مظاهر هذه السيادة هم ممثلوا الأمة .

وبعد هذه المقدمة، فما هو موقف النظام السياسى الإسلامى من نظرية سيادة الأمة ؟

(١) د. صلاح الدين دبوس - الخليفة توليته وعزله ص ١٨٩ وما بعدها حيث ذكر عبارات للفقيه دايسى، ودى لو لم، فى هذا الاطار ص ١٩٣، ١٩٤ ن مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية .

(٢) د. صلاح الدين دبوس - المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٣) انظر فى تعريف السيادة د. عبد الحميد متولى - القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص وفى سائر كتبه المشار إليها من قبل وانظر ايضا - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ٥٧ .

وبمعنى آخر من هو صاحب السيادة فى النظام السياسى الإسلامى ؟

وهل هو الأمة ؟

لقد تعددت الاتجاهات الفقهية فى الاجابة على هذا التساؤل وتعارضت حتى أنه ليصعب على الباحث التوفيق بينها أو الخروج برأى سديد لا يسلم من المطاعن والانتقادات .

فمن الباحثين من يرى أن السيادة فى الدولة الإسلامية مصدرها الأمة وأن الأمة هى مصدر السلطات، وأن المسلمين هم أول من قرر هذه الحقيقة .

ومنهم من يرى أن المسلمين الأوائل لم يبحثوا هذا الأمر قديما، لأن السيادة نظرية فرنسية قديمة وجدت بعد مماتهم بقرون، ولم يعد لها فى العصر الحديث فائدة تذكر، بل إن لها العديد من المساوئ ومن ثم فلا داعى لبحثها فى الأبحاث الدستورية الإسلامية فى العصر الحديث .

ومن الباحثين من يرى أن السيادة فى الدولة الإسلامية مصدرها الله ومنهم من يرى السيادة فى الدولة الإسلامية مزدوجة، فلله سبحانه وتعالى السيادة متمثلة فى النصوص الآمرة فى الشريعة الإسلامية، وللأمة قدر محدود من السيادة خارج إطار هذه النصوص، وفى حدود تفسيرها وبشرط عدم الخروج على الروح العامة لهذه النصوص .

وسوف نعرض لهذه الآراء والاتجاهات بشئ من التفصيل محاولين التقريب بينها قدر الإمكان وبيان الراجح منها .

الاتجاه الأول: السيادة فى الدولة الإسلامية مصدرها الأمة :

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن السيادة فى الدولة الإسلامية مصدرها الأمة لأن الأمة هى التى تختار الخليفة وتراقبه وتناصحه وتملك وحدها عزله إن حاد عن الطريق السوى. فالخليفة وكيل عن الأمة يستمد سلطانه منها – فيكون المنطق أن يكون مصدر السيادة هو الموكل الأصيل لا النائب الوكيل [1].

---

(١) د. محمد يوسف موسى – نظام الحكم فى الإسلام ص ١٢٣ وما بعدها ن دار الكاتب العربى، ويبدو أن هذا هو الاتجاه السائد فى كتابات الباحثين الإسلاميين فى العصر الحديث سواء الباحثين فى العلوم الشرعية أم الباحثين فى العلوم السياسية والدستورية ونذكر منهم على سبيل المثال :

الشيخ محمد بخيت المطيعى – المفتى السابق – حقيقة الإسلام وأصول الحكم ن السلفية ص ٢٤ ، الشيخ طه سرور – دولة القرآن ص ١٣٤ ن المكتبة العلمية سنة ١٩٦١م، وفيه فصل بعنوان الأمة مصدر السلطات، د. عثمان خليل فى بحث له – حكى ذلك عنه د. محمد يوسف موسى – نظام الحكم فى الإسلام ص ١٢٦ ، د. محمد كامل ليلة – النظم السياسية – ن دار الفكر العربى سنة =

والذى يدفع أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بسيادة الأمة هو نفى أن يكون الخليفة هو صاحب السيادة ومصدرها فى الدولة الإسلامية وما يتبع ذلك من كون النظام السياسى الإسلامى نظاماً استبدادياً أو تقراطياً.

والأمر الثانى هو نفى أن تكون السلطة فى النظام السياسى الإسلامى دينية أو بمعنى أدق ثيوقراطية تستند إلى الحق الإلهى المباشر أو غير المباشر وإنما هى سلطة دنيوية مرجعها الأمة فقط.

ولا شك أن النوايا الحسنة لأصحاب هذا الاتجاه هى التى دفعتهم للقول بأن الأمة هى صاحبة السيادة فى الدولة الإسلامية، فهم يريدون أن يدفعوا شبه المستشرقين المشككين فى النظام الإسلامى والذين يتهمونه بأنه نظام تيوقراطى تارة وأنه نظام استبدادى أوتوقراطى تارة أخرى [١]. ودفعهم إلى ذلك أيضا ما للأمة من سلطة واسعة فى اختيار الخليفة، وإلى أن إجماع الأمة حجة من الناحية الشرعية لقول النبى ﷺ « لا تجتمع أمتى على ضلالة » [٢].

وإلى أن القرآن الكريم قد توجه بالخطاب إلى الأمة جميعا فى كثير من الآيات التى توضح مسئولية الأمة عن إقامة أحكام الدين وشرائعه [٣].

وأخيرا إلى تلك الجاذبية التى تتمتع بها الأنظمة الديمقراطية التى تقوم على مبدأ سيادة الأمة فى العصر الحاضر.

إن القول بأن الأمة هى صاحبة السيادة يعنى أن لإرادة الأمة تلك السلطة العليا التى لا تضارعها سلطة أخرى وتظهر الأمة إرادتها فى صورة القانون فللأمة فى الديمقراطيات الغربية وفقا لمبدأ سيادة الأمة الحق فى أن تصدر ما تشاء من قوانين سواء كانت دستورية أم عادية، لا يحد من إرادتها شئ فسلطة البرلمان الإنجليزى مستعلية ومطلقة بدرجة لا يمكن معها تقييدها بأى قيد ولأى سبب أو مراعاة لأى شخص، حتى أن رجال الفكر القانونى الإنجليزى يقررون أن البرلمان يمكن أن يفعل كل شئ ما عدا أن يحيل

= ١٩٦٣م ص ٤٣٤ وما بعدها، د. عبد الحميد الأنصارى – نظام الحكم فى الإسلام ن دار قطرى بن الفجاءة – قطر ص ١٢٢، ١٢٣، د. كمال صلاح محمد رحيم – السلطة بين الفكرين الإسلامى والماركسى ن دار النهضة العربية سنة ١٩٨٧ م ص ٤٧٢ وما بعدها.

(١) أنظر شبه المستشرقين ودفعها – النظريات السياسية الإسلامية – د. محمد ضياء الدين الريس ص ٢٩٩ وما بعدها.

(٢) أخرجه أبو داود – ك الفتن رقم ٤٢٣٣ والترمذى ك الفتن وابن ماجة ك الفتن والدارمى فى المقدمة. وقد جمع السخاوى روايات هذا الحديث فى المقاصد الحسنة ص ٤٦٠ وفيها ضعف.

(٣) ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ سورة المائدة، وانظر كل آية تبدأ بهذا الخطاب فى القرآن فإن فيها تكليفا – والآيات فى ذلك كثيرة جدا.

المرأة رجلا أو الرجل امرأة. بل ذهب البعض إلى أبعد من ذلك حيث يرون أن البرلمان لا يوجد ما يمنعه من القيام بذلك [١].

ولكن هذا القول لا يمكن أن ينطبق على النظام السياسى الإسلامى فالأمة فى النظام السياسى الإسلامى لا تملك هذه السلطة المطلقة، ولا تملك أن تصدر ما تشاء من قوانين، بل هى مقيدة فى ذلك بأحكام الشريعة الإسلامية.

فليس للأمة أن تخالف نصا قطعيا من الكتاب أو السنة، وحتى فى الدائرة التى لا تحكمها النصوص، لا يجوز للأمة أن تشرع ما تشاء من قوانين، بل هى مقيدة فى ذلك بألا تخرج عن روح الشرع .

لذلك حرص معظم القائلين بهذا القول على أن ينصوا على أن سيادة الأمة فى النظام الإسلامى مقيدة بما فى نصوص الشرع [٢].

فالقول بأن الأمة هى مصدر السيادة فى الإسلام لا ينبنى على أنها قد تتحول عن دينها فى احتمال قريب أو بعيد، إذ التحول عن الدين جريمة كبرى فى جميع الأديان وليس بالمعقول أن ينبنى على الجريمة حق من الحقوق فضلا عن حق السيادة الذى هو مصدر جميع الحقوق، وإذا قال العلماء أن الأمة هى مصدر السيادة فلا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هى التى تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما وتنظر فى أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل وتقر الإمام على ما يأمر به من الأحكام أو تأباه [٣] .

وعلى الرغم من أن أصحاب هذه الاتجاه – فى معظمهم – قد أوردوا هذا القيد على مبدأ سيادة الأمة فى الدولة الإسلامية ليتخلصوا من الانتقاد السابق الذى يبين أن الأمة فى النظام الإسلامى مقيدة بنصوص الشرع بعكس الأمة فى الديمقراطيات الغربية، إلا أنهم بهذا القيد قد تعرضوا إلى انتقاد آخر شديد مؤداه أن الأمة فى النظام الإسلامى لا يمكن أن تعد بحال صاحبة السيادة فى الدولة مع اعتبار هذا القيد الوارد، وذلك لأن تقيدها بنصوص الشرع يؤدى حتما إلى أن السيادة لأحكام الشرع، أى لله رب العالمين، وليس للأمة .

---

(١) د. صلاح الدين دبوس – الخليفة توليته وعزله ص ١٩٣ – ١٩٤ ، وكذلك سلطة البرلمان أو الجمعية التأسيسية المنتخبة فى كافة الأنظمة الديمقراطية مع مراعاة التفاوت فى الإجراءات بين الأنظمة ذات الدساتير الجامدة .

(٢) د. محمد كامل ليلة – المرجع السابق ص ٤٣٦ ، د. محمد يوسف موسى – المرجع السابق ص ١٣١ .

(٣) العقاد – الديمقراطية فى الإسلام ص ٦٤ – ٦٥ ن دار المعارف .

فإذا كانت السيادة هى تلك السلطة العليا التى لا تدانيها سلطة أخرى فإن القول بأن الأمة صاحبة السيادة يعنى أن لها أن تقرر ما تشاء دون أن تحد من إرادتها حدود أو قيود، فإرادتها هى الإرادة العليا التى تسمو فوق الإرادات الأخرى بحيث تملك بما لها من سيادة إصدار أوامر نهائية وبأنه لا يتوقف نفاذها على أى إرادة أخرى [١]، وبمعنى آخر فإن للأمة أن تفعل ما تشاء متى تشاء دون تعقيب أوتدخل فى إرادتها .

فإذا قلنا أن الأمة فى النظام الإسلامى مقيدة بأحكام الشرع الإسلامى نكون بذلك قد هدمنا مفهوم السيادة من أساسه، فلا يمكن القول بأن الأمة فى النظام الإسلامى هى صاحبة السيادة، بل إن صاحب السيادة هو رب العالمين الذى تعبد الأمة بشريعته وحكمها بقانونه، فلا يجوز لها أن تخرج على هذا القانون، وحتى فى الأمور التى لم يرد فيها نص من الشارع الحكيم وأجمعت فيها الأمة على حكم من الأحكام فإن ذلك يكون بتوفيق الله الذى عصمها كأمة من الزلل والوقوع فى الخطأ ووفقها إلى الحكم بما شرع .

إن الذين ذهبوا إلى القول بأن السيادة فى الدولة الإسلامية للأمة قد تأثروا بما للأمة من سلطات واسعة فى مجال اختيار الخليفة ومراقبته وعزله، ولكن النظر إلى ما للشعب من سلطة وإغفال القانون الذى ينظم استعمال هذه السلطة يكون نظرا غير محيط بكل أركان هذه المسألة، إن الشعب لا يملك سلطة مبايعة الخليفة وعزله بقانون وضعه هو نفسه بل ذلك محكوم بالقانون الإسلامى الذى أراده رب العالمين، ولذلك لا يصح اختيار رئيس الدولة إلا بتوافر شروط خاصة بينها علماء الإسلام، ولا يجوز للشعب عزله إلا عند وجود ما يقتضى هذا العزل بتغير حاله أو إخلاله بما يجب عليه من أمور الدين وسياسة الدولة .

ولا يجوز للشعب ولو اتفق جميع أفراده على أن يقدموا على سن قانون يتعارض مع نص من الكتاب والسنة أو مع قاعدة من القواعد العامة التى أرستها الشريعة الإسلامية وعلى ذلك فما يظهر للبعض أنه سيادة عملية ليس إلا تنفيذا لقانون لم يكن للأمة أى اختيار فى وضعه، وليس لهم أيضا أن يقدموا على إلغاء نص من نصوص الشرع أو تغيير الدستور وهو الكتاب والسنة، بينما يستطيع جمهور الشعب فى دولة غير إسلامية أن يسن من القوانين ما يشاء وأن يلغى منها ما يشاء ما دام يرى فى ذلك مصلحته .

فهل يمكن أن يقال إن الأمة فى الدولة الإسلامية هى صاحبة السيادة؟ [٢] .

---

(١) دكتور فؤاد النادى – الوجيز فى الأنظمة السياسية والدستورية من ص ١١١ : ص ١٢٥ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ن دار الكتاب الجامعى سنة ١٩٨٠ من ص ٣١ : ص ٦٨ .

(٢) د. محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى ن دار الكتاب الجامعى سنة ١٩٧٥ ص ٣٨٤ وما بعدها .

إن نفى السيادة عن الأمة لا يعنى أن النظام السياسى الإسلامى نظام استبدادى، لأن الحاكم مقيد بأحكام الشرع الإسلامى فلا يجوز له الخروج عليها، وقد أوجب الشرع على الأمة مراقبة الحكام ومناصحتهم وعزلهم إن هم أساءوا، ورفض رفضا باتا مبدأ الطاعة فى المعصية [١]، ولا يعنى أيضا أن النظام السياسى الإسلامى نظام ثيوقراطى، وذلك لأن الحاكم فى الإسلام لا يحكم بوصفه نائبا عن الله أو بحق إلهى مباشر أو غير مباشر - وإنما يحكم بوصفه وكيلا عن الأمة التى كلفها الله بإقامة شريعته، وهو مقيد بأحكام الشرع الإسلامى لا يمكنه الخروج عليها وإلا عزلته الأمة وولت غيره .

إن مبدأ سيادة الأمة لا يتلاءم إلا مع نظام علمانى يفصل الدين عن الدولة والسياسة، فالدين يقتصر نشاطه على المسجد - المعبد - أما نشاطات الأفراد وسياسة الدولة فهى للأمة التى لها أن تقرر ما تشاء مما يوافق مصالحها دون أن ترجع فى ذلك لأحد .

أما النظام السياسى الإسلامى فهو نظام دينى غير علمانى، نظام تحكم فيه القواعد الدينية فى جميع المجالات، وتخضع فيه السياسة للدين الذى أراده الله تعالى لهداية البشرية وضمنه منهاجا للحكم يسمو على ما سواه من مناهج أخرى، ومن هنا كان تعريف الفقهاء الأقدمين والمحدثين للخلافة التى هى رأس النظام الإسلامى بأنها : خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به [٢].

الاتجاه الثانى [٣]:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن نظرية سيادة الأمة نظرية فرنسية الأصل استنبطها الفقهاء الفرنسيون لظروف تاريخية خاصة بفرنسا فهى وجدت لتبرير سلطان الملوك تجاه البابوات فى الخارج وأمراء الإقطاع فى الداخل، فكان الملك هو مستودع السيادة لأنه يستمد سلطانه من الله وإذا كانت السيادة هى تلك السلطة العليا التى لا تجد منافسا أو مساويا لها فى السلطة داخل الدولة، فإن هذه السيادة لا يمكن أن يعترف بها فى فرنسا الا لملك فرنسا .

---

(١) راجع الحديث عن الطاعة فى الفصل السابق .

(٢) راجع تقسيم ابن خلدون لأنظمة الحكم وتعريفه للخلافة - المقدمة ص ١٩٠، ١٩١، وراجع ما سبق أن كتبناه فى تعريف الخلافة فى بداية الباب الأول .

(٣) يمثل هذا الاتجاه د. عبد الحميد متولى فى مؤلفاته العديدة - القانون الدستورى والأنظمة السياسية، ومبادئ نظام الحكم فى الإسلام من ص ١٦٥ : ص ١٩٣، والإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات الغربية من ص ١١٩ : ص ١٣٧، وأزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث من ص ٢٧٨ : ص ٢٩٠ ود. صلاح دبوس - الخليفة توليته وعزله ص ٢٠٤ وما بعدها.

إن اصطلاح السيادة لم يكن يُقصد به فى بداية أمره إلا مغزى سلبيا أى أنه كان يقصد به فحسب تلك السلطة العليا التى لا تخضع لسلطة أُخرى أعلى، وأن الملك صاحب السيادة لا يخضع سلطانه للبابوات والأباطرة والأمراء، ولما قامت الثورة الفرنسية نقلت السيادة من الملوك إلى الأمة جميعها فكان مبدأ سيادة الأمة فى جوهره – كما قررته الجمعية التأسيسية فى عصر الثورة الفرنسية – ذا مغزى سلبى وذلك من ناحيتين :

الناحية الأولى : أنه كان يسجل إنكار أو نبذ المبدأ الذى كان يقرر أن الملك هو صاحب السيادة .

الناحية الثانية : أن الأمة لا تتبع ولا تخضع لسلطة أخرى (١).

ومن الخطأ الشائع بين الفقهاء الدستوريين أنهم يخلطون بين مبدأ سيادة الأمة وبين الديمقراطية بوجه عام فنجدهم يعدون الأثنين بمثابة ظاهرتين متلازمتين متصلتين غير منفصلتين بحيث لا يكون ثمة وجود لإحداهما دون أخراهما وفى هذا نظر غير سليم، ففى اليونان القديمة كانت هناك ديمقراطية إذ كان الشعب هو الذى يقوم بحكم نفسه بنفسه ومع ذلك فلم يكن يعرف بعد ما عرف فيما بعد باسم مبدأ سيادة الأمة.

ومن ناحية أخرى فقد كان نظام الحكم الذى أقامه نابليون بعد قيام الثورة بنحو عشر سنين نظاما ديكتاتوريا ومع ذلك فقد كان يستند إلى مبدأ سيادة الأمة . إذن فالفكرة السائدة بأن هاتين الظاهرتين متلازمتان فكرة خاطئة ومرد ذلك الخطأ أن الديمقراطية عُرفت كنظام من أنظمة الحكم منذ القدم، أما مبدأ سيادة الأمة فهو نظرية لم تُعرف إلا بعد أن عُرفت تلك الديمقراطية القديمة بعدة قرون .

بل إن نظرية السيادة كلها هى نظرية لها مغزى معين وخصائص معينة تنسب إليها ونتائج معينة مترتبة عليها ، (٢) وهى فى كل ذلك كانت مرتبطة بظروف فرنسا فى ذلك الحين .

لذلك فإن من الخطأ الشائع بين الفقهاء فى العصر الحديث القول بأن النظام السياسى الإسلامى يقوم على مبدأ سيادة الأمة، وأن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هى مصدر السلطات (٣).

وإذا كانت نظرية السيادة – سيادة الأمة – قد استنفدت غرضها وأدت دورها ، فليس ثمة حاجة

(١) د. عبد الحميد متولى – أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث ص ٢٨١ .

(٢) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٢٧٩.

(٣) انظر تفنيد هذا الرأى . د. عبد الحميد متولى – الإسلام ونظام الحكم فى الماركسية والديمقراطية الغربية ص ١٢٣، وانظر د. صلاح الدين دبوس – الخليفة توليته وعزله ص ٢٠٤ : ص ٢٢٧ وأنظر تعقيب د. القطب طبلية على رأى د. عبد الحميد متولى – الإسلام والدولة من الوسيط فى النظم الإسلامية الخلافة ص ٢٩٥ وما بعدها .

للأخذ بها فى العصر الحديث، وذلك لزوال الظروف التاريخية التى أدت إلى استنباط هذا المبدأ .

كما أن لهذا المبدأ خطره، فهو لا يمنع الاستبداد، وقد تلاءم مع أنظمة ديكتاتورية عديدة كالديكتاتورية القيصرية، فهو طالما اتخذ سندا لتأييد وتبرير الاستبداد، سواء كان ذلك الاستبداد من جانب أغلبية برلمانية أو زعيم أو جماعة أو بضعة زعماء، لذلك فالمبدأ خطر على الحرية فهو على حد تعبير (دوجى) نظرية ضارة بل خطرة على الحريات .

وكذلك فإن من غير المألوف أن يثير الفقهاء المسلمون فى العصر الحديث هذه النظرية لمجرد القول بأن النظام الإسلامى نظام ديمقراطى غير استبدادى لأن الإسلام لا يعتمد فى منع الاستبداد على مثل هذه النظرية، وإنما هو يعتمد فى ذلك على نصوص الشرع التى تحرم الظلم والطغيان .

ويمكن فى النهاية – على حد تعبير الأستاذ متولى – النص فى الدساتير على المغزى السلبى لمبدأ سيادة الأمة بدلا من النص على أن السيادة للأمة فيكون النص (لا سيادة لفرد ولا جماعة على مجموع الأمة) .

وهذا المغزى السلبى يتلاءم من النظام السياسى الإسلامى، فليس لفرد من الأفراد ولا جماعة من الجماعات التسلط على الأمة الإسلامية .

الاتجاه الثالث : السيادة فى الدولة الإسلامية مصدرها الله تعالى[1] :

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن السيادة لا يمكن أن تكون بحال لفرد من الأفراد. ولا لطبقة من الطبقات، ولا لمجموع الأمة فضلا عن أغلبيتها وذلك لأن الأمة فى الدولة الإسلامية محكومة بقانون سماوى خالد. لا تستطيع أن تنبذه ولا أن تغيره أو تعدل فيه وإذا كانت الأمة مجتمعة لا تستطيع أن تفعل ذلك، فليس لفرد ولا طبقة ممن هو دون الأمة أن يفعل ذلك .

---

(١) يمثل هذا الاتجاه العالم الباكستانى الأستاذ أبو الأعلى المودودى الذى ارتبط به ارتباطا وثيقا، وقد عبر عن هذا الرأى – الأتجاه – فى مؤلفاته العديدة: – الحكومة الإسلامية – ن المختار الإسلامى من ص ٧١ : ص ٨٢ – تدوين الدستور الإسلامى – ن دار التراث العربى من ص ١٣ : ص ١٩ – نظرية الإسلام السياسية ص ١٤ وما بعدها .

وقد سبق أن قال بهذا الرأى العالم الهندى أبدور **Abdur - Rahim** فى مؤلف له نشر سنة ١٩١١م بعنوان **The principes Muhammadan jurisprudence** وقد ظهر هذا الاتجاه واضحا فى كتابات بعض المفكرين فى مصر، مثل كتابات الأستاذ سيد قطب، فى ظلال القرآن (تفسير)، ومعالم فى الطريق، والعدالة الإجتماعية فى الإسلام .

وممن أيد هذا القول وتحمس له من أساتذة القانون والشريعة، الدكتور محمد رأفت عثمان فى كتابه رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى ص ٣٧٧ : ص ٣٨٧ والدكتور فؤاد النادى فى كتبه : الوجيز فى الأنظمة السياسية والدستورية ص ١١١ : ص ١٢٥ مصور =

والله تبارك وتعالى خالق الخلق ومالك الملك، رب العالمين، القيوم على أمور خلقه، الأحد الصمد، السيد المالك، المعبود وحده بحق، لا إله إلا هو العزيز الحكيم، فهو سبحانه صاحب السيادة وحده بلا شريك.

إن تصور الإسلام للسيادة – الحاكمية – واضح لا تشوبه شائبة، فهو ينص على أن الله وحده خالق الخلق والحاكم الأعلى لهذا الكون، صاحب السلطة العليا المطلقة فيه ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾، ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ ، ﴿ إن الله يحكم ما يريد ﴾ ، ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ [المائدة آية: ١]، فكما أن له وحده الخلق والإيجاد، فله وحده الحكم والأمر .

وسيادة الله تعالى وحاكميته لهذا الكون مرتبطة ومتعلقة بإرادته ومشيئته وحده ﴿ إن الله يحكم ما يريد ﴾ ولإرادة الله تعالى إتجاهان: اتجاه كونى واتجاه شرعى (تشريعى) أما الاتجاه الكونى فيمثل الإرادة والسيادة المطلقة التى لا راد لها ولا معقب عليها ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون * فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ وإليه ترجعون ﴾ [يس آية:٨٣] وأما الاتجاه الشرعى، فيمثل الحكمة من خلق الله لهذا الكون ﴿ وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذريات آية: ٥٦] .

ويمثل الأمانة التى حملها الانسان المكلف من بين الخلائق ﴿ إناعرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ [الاحزاب آية:٧٢] .

ويمثل الخلافة، خلافة الإنسان فى الأرض ﴿ إني جاعل في الارض خليفة ﴾ [البقرة آية: ٣٠] فمن الناس من يكون أهلا لتحمل الأمانة، أهلا للخلافة وهم عباد الله الذين أخلصوا له الدين، وساروا على هديه واتبعوا سبيله، ومن الناس من يخفق فى حمل الأمانة ويرفض هدى الله ويتبع غير سبيل المؤمنين ﴿ قلنا اهبطوا منها جميعا، فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ [البقرة آية ٣٨، ٣٩] .

فالصنف الأول وحده هم الذين وعدهم الله بالتمكين فى الأرض ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ﴾ [النور آية: ٥٥] .

والأمة الإسلامية تمثل هذا الصنف، فهى وإن لم تكن صاحبة السيادة فإنها حاملة الخلافة، وهى

= آلة كاتبة – ومبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ن دار الكتاب الجامعى سنة ١٩٨٠ من ص ٣١ : ص ٦٨ بعنوان (موقف الفقه الإسلامى من نظرية السيادة) وقد عرض الأستاذ السنهورى هذا الرأى فى مؤلفه عن الخلافة ص ١٨، ص ٧٠ من الترجمة .

المسئولة عن تطبيق شرع الله تعالى لذا كان خطاب التكليف موجها لها ﴿ يا أيها الذين آمنوا ... ﴾ .

والخليفة رئيس الدولة الإسلامية – وكيل عن الأمة وليس بصاحب سيادة ويستمد سلطانه من الأمة، ولها وحدها حق مراقبته ومناصحته وتقويمه وعزله إن هو حاد عن الطريق المستقيم (١).

لقد تعرض هذا الرأى لانتقادات عديدة وشديدة .

وجوهر هذه الانتقادات أن هذا الرأى شديد الخطر فهو يؤدى إلى إضفاء الطابع الدينى على السلطة ومن ثم فلا يجوز توجيه النقد إلى هذه السلطة فنكون بصدد صورة من صور الحكم الثيوقراطية (٢).

إن التسليم بأن السيادة لله دعوة يتحصل عنها الاستبداد بالسلطة. كما أن الآيات القرآنية التى استند إليها أصحاب هذا الرأى لا علاقة لها أساسا بنظام الحكم الإسلامى (٣).

وواضح أن هذه الانتقادات تتعرض لجوهر هذا الرأى ومضمونه، وإن كانت هذه الانتقادات نابعة من خلط بين واقع النظام الإسلامى وبين مصطلحات أجنبية غربية، فهى أصلا نابعة من سوء الفهم لحقيقة النظام الإسلامى ومحاولة تطبيق هذه المصطلحات الغربية عليه.

إن القول بأن الدولة الإسلامية دولة دينية يقوم نظامها أساسا على أحكام الدين ولأجل الدين لا يعنى أنها دولة ثيوقراطية يقوم نظام الحكم فيها على التفويض الإلهى، ولقد سبق أن أوضحنا هذا الأمر فى غير موضع من بحثنا. وقلنا أن اصطلاح (ثيوقراتيك) لا يعنى الحكومة الدينية ولكن يعنى الحكومة التى

---

(١) يقول الأستاذ الدكتور السنهورى : روح التشريع الإسلامى تفترض أن السيادة بمعنى السلطة غير المحددة لا يملكها أحد من البشر فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التى فرضها الله فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هى شريعتنا التى لها السيادة فى المجتمع، ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل فى القرآن، وسنة الرسول المعصوم الملهم ثم إجماع الأمة .

إن الله هو الرحمن الرحيم القوى القادر لم يتركنا بغير مرشد بعد وفاة الرسول ، بل إنه استخلفنا فى الأرض ومنحنا شرف خلافته بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة. فكأن السيادة الإلهية والحق فى التشريع أصبح بعد انقطاع الوحى وديعة فى يد مجموع الأمة، لا فى يد الطغاة من الحكام أو الملوك كما كان الشأن فى الدولة المسيحية التى ادعى ملوكها حقا إلهيا. بذلك يمكن القول بأن السيادة فى الإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته سواء كان خليفة أو أميرا أو ملكا أو حاكما، أو هيئة من أى نوع، وإنما هو القدير الذى فوضها للأمة فى مجموعها .

الخلافة بند ٦ ص ١٨ .

وهذا القول يحتاج إلى ضابط بسيط، وهو أن تفويض السيادة لمجموع الأمة لا يعنى خروجها عما هو معلوم من نصوص الشرع، وذلك لأن هذا الخروج يعد إنحرافا عن الجادة، والله قد عصم الأمة من أن تجتمع على ضلالة .

(٢) د. كمال صلاح محمد رحيم – السلطة بين الفكرين الإسلامى والماركسى – ن دار النهضة العربية سنة ١٩٨٧م ص ٤٧٢ وما بعدها .

(٣) د. محمد عمارة – الإسلام والسلطة الدينية ص ٤٢، ٤٥ – نقلا عن المرجع السابق .

تدعى أنها تمثل الله أى تحكم نيابة عن الله، وليس من الضرورى أن تكون دينية، بل هى فى الغالب تخالف الدين [1] أما الحكومة الإسلامية فهى محكومة قبل أن تكون حاكمة، محكومة بشرع سماوى واضح لا لبس فيه، وهو ليس حكرا على أحد، فكيف يقال عنها أنه حكومة ثيوقراطية أو يقال عنها أنه حكومة استبدادية، إن المستبد هو الذى لا يسأل عما يفعل، والحكومة الإسلامية مسئولة تماما أمام ربها وأمام ضميرها وأمام الأمة التى أولتها ثقتها .

أما القول بأن الآيات التى استند إليها أصحاب هذا الرأى لا علاقة لها بنظام الحكم، أو أنها جاءت خاصة فى أهل الكتاب مثل قوله تعالى ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾ [المائدة آية: ٤٤]. فقد رددناه من قبل فى حديثنا عن الشرعية الإسلامية بما يغنى عن اعادته هنا .

بقى هناك انتقاد موجه من أحد أنصار هذا الاتجاه إلى صياغته لا إلى جوهره ومضمونه [2] فيقول: (وإذا كنا نوافق على هذا الرأى وننتهى إليه، إلا أن من قرروا ذلك لم يبينوا لنا دور الأمة بالنسبة لهذه السيادة وما هو موقفها منها؟ وما هو أساس مشروعية ممارسة الأمة للسلطات التى قررها القانون الإسلامى؟ إلى جانب أن هذا الاتجاه لم يحل التعارض بين ما قرره الخلفاء المسلمون من كون الخليفة نائبا عن الأمة ووكيلا عنها فى ممارسة السلطة وبين اعتبار الأمة الأصيل أو الموكل، وحيث أن الأصيل ليس مصدر السلطة أو صاحبها فعلى أى أساس قامت هذه الوكالة؟) .

وأعتقد أننا صغنا هذا الرأى صياغة تتلافى مع ما فى هذا القول من انتقاد، فالسيادة لله وحده متمثلة فى شريعته، والأمة وإن لم تكن صاحبة السيادة فهى حاملة الخلافة، وهى المسئولة عن إقامة شرع الله تعالى، وهى لا تستطيع ذلك بغير حكومة، لذلك تختار الخليفة الذى يقوم بسياسة أمورها على مقتضى شريعة الله، وللأمة حق مراقبته ومناصحته ومحاسبته بل وعزله إن حاد عن الطريق المستقيم، لأن مسئوليتها عن تنفيذ شرع الله وإقامة دينه لا تنتهى بتعيين الخليفة، بل تظل قائمة، فإن سار الخليفة على نهج الشرع فإنها تؤيده وتسدد خطأه وتسمع له وتطيع وإن حاد الخليفة عن هذا النهج فلها أن تضطلع بمسئوليتها تجاه شرع الله فتنصحه وتقومه وإلا عزلته وولت غيره.

---

(١) راجع الباب التمهيدى من هذه الرسالة – المذاهب الثيوقراطية .

(٢) هذا الانتقاد موجه من الدكتور فؤاد النادى، وهوكما أشرنا من قبل وكما صرح هو ممن يقول بأن السيادة فى الدولة الإسلامية مصدرها الله.

وراجع مؤلفاته الوجيز فى الأنظمة والدستورية ص ١١١ : ١٢٥، ومبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون – طبعة الكتاب الجامعى سنة ١٩٨٠ ص ٣١ : ٦٨ .

الاتجاه الرابع :

يحاول أصحاب هذا الاتجاه التوفيق بين الآراء المتعارضة فيقولون : إن السيادة فى الدولة الإسلامية مزدوجة. فهى سيادة ذات محورين :

الأول : سيادة مطلقة لشريعة الله تعالى أى لنصوص الشرع الجامدة التى لا يجوز للأمة أن تحيد عنها بحال.

الثانى : سيادة محدودة لجمهور المسلمين فيما دون النصوص، ونقول أنها سيادة محدودة لأنها مرتبطة بنصوص الشرع أيضا فلا يجوز لجمهور المسلمين التشريع فيما يخالف الكتاب والسنة أو ما يخرج عن الروح العامة لنصوص الكتاب والسنة .

فالسيادة تتمثل فى نصوص الشرع من جهة والأمة من جهة أخرى [١].

وفى النهاية نستطيع أن نخرج بالنتائج التالية محاولين التوفيق بقدر الإمكان بين الاتجاهات المتعارضة.

١– السيادة فى الدولة الإسلامية لله وحده متمثلة فى أحكام شريعته الخالدة التى تَعَبَّدَ الناس بها.

٢– الأمة مسئولة عن تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية لأنها حاملة الخلافة والأمانة ولأنها المخاطبة بأحكام الشريعة .

٣– الأمة تختار الحاكم الذى ينوب عنها فى تنفيذ أحكام الشريعة وسياسة الأمور الدنيوية على مقتضاها، وذلك لأن الأمة مجتمعة لا تستطيع أن تقوم بهذه المهام .

٤– الحاكم لا يمارس سلطاته نيابة عن الله تعالى – صاحب السيادة – وإنما نيابة عن الأمة حاملة الخلافة، لذلك فللأمة الحق فى مناصحته ومراقبته ومحاسبته وعزله إن اقتضى الأمر.

٥– لا سيادة لفرد من الأفراد ولا لطبقة من الطبقات على الأمة.

وفى النهاية نقرر أن النظام السياسى الإسلامى يختلف عن الديمقراطية لأن الديمقراطية تقوم على مبدأ سيادة الأمة بمعنى أن للأمة أن تقرر ما تشاء وتفعل ما تشاء مما تراه يوافق مصالحها دون أن تحد سيادتها حدود .

أما النظام الإسلامى فقد بينا موقفه من مبدأ سيادة الأمة، بل إن القائلين بأن السيادة فى الدولة

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية ص .

ويعزو الدكتور فؤاد النادى هذا الاتجاه إلى علماء الباكستان وأبرزهم بالطبع الأستاذ أبو الأعلى المودودى، ولكن الراجح، والذى عليه معظم الباحثين أن المودودى يرى أن السيادة لله وحده وأن الأمة حاملة الخلافة وليس لها سيادة محدودة على حد تعبير أصحاب هذا الاتجاه.

الإسلامية لمجموع الأمة لم يعنوا بحال من الأحوال أن تكون للأمة هذه السلطة اللا محدودة، بل نصوا على أن هذه السيادة مقيدة بنصوص الشرع الإسلامى .

نستخلص من هذا كله أن النظام السياسى الإسلامى يختلف مع النظام الديمقراطى اختلافا بينا من حيث الأساس والمبدأ، ومن ثم يكون من التجاوز أن يوصف النظام السياسى الإسلامى بأنه نظام ديمقراطى لأنه يتفق مع الديمقراطية فى بعض الأمور، وذلك لأن الخلاف بينهما أعظم من أن نتجاوزه، وهو ليس خلافا شكليا بل هو خلاف فى الأساس والمضمون والجوهر .

أضف إلى ذلك أن مفهوم كلمة الشعب تختلف بين النظامين اختلافا كبيرا فالشعب فى منظور الديمقراطية يرتبط بالفكرة القومية، أما الشعب فى المنظور الإسلامى فهو أوسع من ذلك بكثير، إنه يضم كل من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله بالإضافة إلى أهل الذمة من غير المسلمين .

وكذلك الهدف والغاية التى تسعى إليها الديمقراطية وهى إسعاد البشر فى دنياهم بتحقيق الرفاهية، أما الإسلام فيتجاوز هذا الهدف وتلك الغاية فيهدف إلى إسعاد البشر فى دنياهم وآخرتهم، ويهدف إلى دعوة غير المسلمين إلى دين الله تعالى والجهاد فى سبيل ذلك بكل غال ونفيس لصد كل من يمنع نور الإسلام وهدايته عن أعين العالمين .

الديمقراطية والنظام السياسى الإسلامى من حيث الشكل :

قلنا من قبل مرارا أن النظام السياسى الإسلامى لا يعتمد إلا على أسس عامة ومبادئ كلية، أما الجزئيات والتفصيلات فيتركها لظروف الزمان والمكان، وقد أوضحنا ذلك فى الحديث عن الشورى والعدل.

وإذا كنا قد قارنا بين الديمقراطية والنظام السياسى الإسلامى من حيث الأساس والمبدأ، فإننا نجد صعوبة بالغة فى المقارنة بينهما من حيث الشكل والتفصيلات الجزئية، لأن الإسلام كما قلنا قد ترك هذه التفصيلات مراعاة لظروف الزمان والمكان .

ولكننا مع ذلك نستطيع أن نتلمس بعض أوجه الشبه التى قد تصل إلى حد التطابق بين النظامين، فالنظام، السياسى الإسلامى قد عرف صورة الحكم النيابى – وهى إحدى صور الديمقراطية ومظاهرها – وهى أن ينيب الشعب من يتولى نيابة عنه حكم البلاد، لذلك كان الحديث عن الخليفة وأنه وكيل – نائب – عن الأمة هى التى توليه وتناصحه وتقومه ولها حق عزله.

وأقرب صور الحكم النيابى شبها بنظام الخلافة الإسلامى هو النظام الرئاسى فللخليفة سلطات واسعة وهو المسئول عن توجيه دفة الحكم فى البلاد، وهو الذى يعين الولاة والحكام وجميع الموظفين فى الدولة، وهؤلاء جميعا مسئولون أمامه عن أعمالهم، وهو الذى يقود البلاد فى حالات الحرب ويعين القادة ...

وسوف نبين ذلك تفصيلا فى القسم الثانى من هذا البحث .

وهناك صورة من صور الحكم قد عرفها النظام الإسلامى، وهى تكاد تتشابه مع النظام البرلمانى - حكومة الوزارة - هذه الصورة هى التى عرفها النظام الإسلامى باسم وزارة التفويض: وإن كانت أوجه الخلاف بين النظامين أوضح من أن يقال أن بينهما تطابقا تام، وسوف نتعرض لهذه الصورة تفصيلا فى موضعها من القسم الثانى من البحث .

ولقد ناقشنا من قبل موقف الإسلام من التعددية والحزبية وهى من سمات النظام البرلمانى بما يغنى عن إعادته مرة أخرى.

وأخيرا فإن هناك تشابها واضحا بين النظام السياسى الإسلامى وبين النظام الديمقراطى فى طرق التولية، فالبيعة العامة هى الأساس فى تولية الخليفة فى النظام السياسى الإسلامى، وكذلك فإن نظام الانتخاب - الاقتراع السرى المباشر - هو طريق التولية فى غالب النظم الديمقراطية، ولا يوجد فى النظام السياسى الإسلامى ما يحول دون استخدام هذا النظام فى التولية [١] .

لقد حاول بعض الباحثين أن يتلمس بعض أوجه الشبه بين النظام السياسى الإسلامى وبين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية شبه المباشرة ولكنه كان فى ذلك متجاوزا [٢] . وفى ما قلناه كفاية تغنينا عن الإطالة .

---

(١) انظر الفرق بين النظامين - الانتخاب والبيعة - د. عبد الحميد متولى أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث ص ٣٤١: ٣٤٧ .

(٢) د. زكريا عبد المنعم ابراهيم الخطيب - نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص ٣٨٤ وما بعدها، ويقول على سبيل المثال :

- (والديمقراطية المباشرة نجد لها تطبيقا فى اختيار الخليفة الأول أبى بكر، فبعد المناقشات التى دارت فى سقيفة بنى ساعدة اجتمع المسلمون فى المدينة فى المسجد الجامع وبايعوا أبا بكر خليفة لرسول الله ﷺ فى رئاسة الدولة وكانت هذه البيعة العامة)

- (وتمتاز الشورى الإسلامية بتطبيقاتها المباشرة عن الديمقراطية المباشرة فى أن القضايا التى عرضت على الشعب لمناقشتها عنيت بالدراسة والتمحيص والمناقشة الجادة المثمرة كما حدث فى اختيار أبى بكر، وفى العزم على قتال مانعى الزكاة. أما فى الديمقراطية فإن القوانين التى تعرض على اجتماع الشعب يتطلب أخذ الرأى عليها جملة بالموافقة أو الرفض دون ادخال أى تعديل) .

وواضح أن سيادته يريد أن يشبه بعض حالات الشورى التى يتم فيها عرض الموضوع على أهل الشورى - وهم قلة - بما يحدث فى الديمقراطية المباشرة من اجتماع كل أفراد الشعب أو معظمهم ، وفى هذا تجاوز واضح .

المطلب الثانى
مقارنة بين الخلافة كنظام للحكم الإسلامى
وبين الأنظمة الشمولية

قد يحلو للبعض أن يصف النظام السياسى الإسلامى بأنه نظام شمولى : Un systeme total ، وحجته فى ذلك أن النظام الإسلامى يتدخل فى شئون الأفراد لكفالة حد أدنى من الحياة الحرة الكريمة لجميع الأفراد فى المجتمع المسلم، وأن الإسلام كدين يسيطر على مختلف نواحى حياة الأفراد فلا يترك مجالا من المجالات إلا ويتناوله بالتنظيم إبتداءا من علاقة الفرد بربه تعالى إلى علاقة الفرد بغيره من الأفراد وبالمجتمع الإسلامى ككل، ولا يقتصر هذا التنظيم على حياة الأفراد بل يمتد إلى ما بعد مماتهم [1].

وبالبحث والتمحيص نجد أن هذا الوصف غير سليم، فإننا إذا قلنا أن الإسلام دين شمولى لا نكون قد تجاوزنا الحقيقة، لأنه لا يتصور أن يوجد مجال من المجالات إلا ويتطرق الإسلام كدين إلى تنظيمه والتدخل فيه، فالإسلام دين كلى يسيطر على مختلف نواحى حياة الأفراد والجماعات .

ولكن هذا الوصف الذى وصفنا به الإسلام كدين لا يمكن أن ينسحب بحال إلى النظام السياسى الإسلامى، فلا نستطيع أن نقول بأن النظام السياسى الإسلامى نظام كلى – شمولى – وذلك لأن النظام السياسى الإسلامى محكوم قبل أن يكون حاكما، محكوم بتعاليم الدين، فلا يستطيع القائمون عليه أن يتصرفوا بمطلق الحرية فى تنظيم مجالات وشئون الأفراد فى الدولة، بل إن ذلك أمر قد قرره الشرع، فكفل للأفراد حريات ثابتة لا يجوز للنظام الحاكم أن يعبث بها بتعديل أو تغيير أو إلغاء .

فالنظام السياسى الإسلامى محكوم بشرع الله، والأفراد محكومون بشرع الله، وشرع الله تعالى يتطرق إلى كل المجالات، فما على النظام إلا أن ينفذ شرع الله، ولا طاعة له واجبة فى أعناق الأفراد إذا هو خرج عن حدود شرع الله .

---

(١) تطرق شرع الله تعالى إلى الإنسان بعد موته فأوجب على الأحياء تجهيزه ودفنه والصلاة عليه، ونظم كيفية توزيع التركة على الورثة وإنفاذ الوصية التى أوصى بها قبل موته. ويمكن مراجعة ذلك فى أبواب الجنائز والفرائض والوصايا وغيرها من كتب الفقه .

ويبدو أن الذين يصفون النظام السياسى الإسلامى بأنه نظام شمولى لا يعرفون حقيقة الأنظمة الشمولية، والفرق الكبير بينها وبين النظام الإسلامى فالأنظمة الشمولية تمتد للسيطرة على مختلف نواحي حياة الأفراد، فلا يتصور وجود شئ يتعلق بالفرد يمكن أن يظل بعيدا عن متناول سلطان الدولة ولا تتقيد الدولة فى ذلك بقيم أدبية أو دينية، فليس هناك قيم أدبية أعلى من سلطان الدولة لأن الدولة هى التى تنشئ القيم الأدبية، فالدولة فى هذه النظم هى المعبود الوحيد للأفراد والذى لا يسأل عما يفعل، ولذلك لا تعترف هذه الأنظمة بالأديان، فالنظام الكلى أساسا نظام لا دينى لأن النظام الذى يعترف بالأديان يعترف بسمو القيم الروحية فى المجتمع (١). فأين هذه الأنظمة من نظام دينى قام بالدين وعلى الدين ولأجل الدين نظام لا يتصور خروجه على القيم الدينية وعلى أحكام الدين، لأنه إن خرج عليها سحبت منه صفته وانقلب إلى نظام آخر .

إن الذين يدعون أن النظام السياسى الإسلامى نظام شمولى يخلطون فى ذلك بين النظام الذى يقوم على الدين فينفذ أحكامه ولا يستطيع أن يخرج عنها وبين الدين الذى هو دين كلى شمولى يتناول كل جوانب الحياة بالتنظيم بل ويمتد إلى ما بعد الوفاة أيضا .

وبعد هذه المقدمة الطويلة، وهذه النتيجة التى استنتجناها مسبقا، نسعى للمقارنة بين النظام الشيوعى - الماركسى - كنظام كلى وبين النظام السياسى الإسلامى، وكذلك المقارنة بين النظام الديكتاتورى المذهبى وبين النظام السياسى الإسلامى، وسوف تزيد هذه المقارنة النتيجة التى خرجنا بها إيضاحا .

النظم الماركسية - الشيوعية - والنظام السياسى الإسلامى

قد يلجأ البعض إلى وصف النظام السياسى الإسلامى بأنه نظام اشتراكى خاصة وقد رأينا الإسلام يمنع الاحتكارات ويحرمها، ويعمل على إقرار الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للأفراد إلى جانب الحقوق السياسية وهذا أيضا وصف غير سليم .

ويمكن أولا أن نقرر أن النظام السياسى الإسلامى يتفق مع الأنظمة الاشتراكية فى بعض الجوانب فبعض مبادئ الماركسية لا تتعارض مع الإسلام - ومن هذه الجوانب (٢):

---

(١) يتضح هذا بمجرد النظر موقف الشيوعية من الدين واعتباره أفيون الشعوب، وإن كانت بعض الأنظمة الشيوعية تداهن أهل الأديان فى ذلك، وهذا الموقف هو الذى عرفته الديكتاتوريات الفردية المذهبية فى إيطاليا وألمانيا بعكس نظامى أسبانيا والبرتغال كما سبق أن بينا.

(٢) د. عبد الحميد متولى - الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات الغربية ن منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧٦م ص ٣٢٠ وما بعدها .

– أن الإسلام يذهب إلى حد بعيد فى النهى عن الاستغلال والظلم والاحتكار وفى الحض على مساعدة الفقراء والضعفاء وكفالة حقوقهم .

– كما أن الإسلام يأخذ بمبدأ النقد الذاتى ويطبقه على نحو أفضل مما هو فى الماركسية لأنه فى الماركسية لا ينتج أثره الكامل لما فى هذه النظم من قمع للحريات، وقد بسطنا القول فى ذلك فى حديثنا عن مدى جواز المعارضة فى النظام السياسى الإسلامى .

كما أنه ليس فى مبدأ جماعية السلطة ما يتعارض مع روح الإسلام ومبادئه خاصة وقد استعمل القرآن لفظة « أولى الأمر » بدلا من « ولى الأمر » كما أن فى الأخذ بمبدأ الشورى وجعله من الأسس التى يقوم عليها نظام الحكم الإسلامى ما يدل على اعتبار الإسلام للجماعية، أضف إلى ذلك اعتبار الإجماع أحد مصادر التشريع الإسلامى والإجماع رمز للجماعية فى أمور التشريع والاجتهاد .

ولكن بالرغم من ذلك لم يعرف التاريخ الإسلامى – تاريخ الخلافة – صورة واضحة لجماعية السلطة فالخليفة فرد، ينوب عن الأمة ويخلف النبى ﷺ فى سياسة أمورها، وقد رفض المسلمون فكرة ازدواجية السلطة حين قال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فقال عمر: هيهات والله لا يجتمع اثنان فى قرن أو قال سيفان فى غمد .

نخلص من ذلك أنه لا يوجد فى المذهب الماركسى من خير أو صواب إلا وقد سبقه الإسلام إليه فطبقه على أحسن وجه، أو لا يوجد ما يمنع من تطبيقه فى النظام الإسلامى .

ولكن هناك كثير من الجوانب التى تقوم عليها الاشتراكية الماركسية ولا تتفق مع روح الإسلام وتعاليمه، من هذه الجوانب :

– موقف ماركس وأتباعه من الدين معروف، وإن حاول البعض فى مصر سحب ذلك على الدين المسيحى الذى عاينه ماركس فحسب، ولكن كلمات ماركس عامة فى أن الدين أفيون الشعوب وأنه سبب من أسباب ضعفها وتخاذلها كما أن الماركسية تعتبر عند اتباعها عقيدة سياسية بل ودينية أيضا.

كما أن موقف الماركسيين فى روسيا وغيرها من اللادينية ومحاربة الأديان معروف مشهور، وإن كانت حدته قد انتهت خاصة وأن الدين ما زال يسيطر على أفئدة الكثيرين فى الاتحاد السوفيتى وغيره.

إن النظرية التى بنى عليها ماركس مذهبه وهى المادية الجدلية التاريخية تتعارض مع العقيدة الإسلامية من الأساس، فهى تقوم على أساس نفى وجود الله تعالى الخالق لهذا الكون، وعلى أساس أن المادة هى أصل هذا الوجود .

– أن مبدأ اشتراكية الملكية – أى تملك الدولة وسائل الانتاج – وإن حاول البعض جاهدا أن يجد له

شواهد فى نصوص الشرع، يتعارض أساسا مع أساسيات النظام الإسلامى، فالنظام الإسلامى يبيح الملكية الفردية ولا يمنعها، وإذا كان الإسلام يقيدها بقيود مباشرة وغير مباشرة كما بينا من قبل على الكسب وعلى الإنفاق، فإن هذا لا يعنى أنه يحظرها، بل هى من أساسيات النظام الإسلامى، يكفلها ويكفل حمايتها وصيانتها .

وقد بدأت الأنظمة الاشتراكية ترتد عن هذا المبدأ المتطرف وتبيح الملكية الفردية فى حدود معينة وفى هذا طعن فى المذهب الماركسى، وشهادة للنظام الإسلامى بالتوسط والاعتدال .

– إن فكرة الطبقات التى بنى عليها ماركس مذهبه والصراع بينها لا يتماشى بحال مع النظام الإسلامى، فإذا كان الإسلام يحارب الطبقية وتقسيم المجتمع إلى طبقات تبعا للجنس أو المال أوغيره، فإن هذا لا يعنى أنه لا يقر التفاوت بين الأفراد، فهذا التفاوت فى القدرات وفى الكسب بين الأفراد موجود ويقره الإسلام طالما أن الكسب مشروع والإنفاق مشروع، ولأن هذا التفاوت لا يقدح فى حقيقة المساواة، بل أن التطبيقات المتشددة للماركسية لم تصل بعد إلى التسوية بين الأفراد فى الدخل .

كما أن فكرة الطبقة، وسيطرة الطبقة، والصراع بين الطبقات، كل ذلك فكر غريب على الإسلام يأباه ويلفظه، فهو يؤدى إلى بث روح العداء بين فئات الشعب، بل إن الإسلام ليربى أبناءه على الإيثار والتعاون والإخاء والتكافل .

إن القول بأن النظام السياسى الإسلامى نظام اشتراكى قول ينافى الصواب، ويتغاضى أصحابه عن اعتبارات هامة خاصة وأن الاشتراكية صارت مرادفا للماركسية ذات الصبغة الإلحادية .

الديكتاتورية الفردية والنظام السياسى الإسلامى

إن الديكتاتورية الفردية، المذهبية أو القيصرية، وما يشوبها من استبداد واستئثار بالسلطة لا يمكن أن تتفق بحال مع النظام السياسى الإسلامى، ذلك النظام الذى يقوم أساسا على مبدأ الشورى وعلى إقرار العدل والمساواة بين جميع الأفراد .

وقد يثير البعض مقولة (المستبد العادل أو الديكتاتور العادل)، ويدعى أن النظام السياسى الإسلامى يؤيد هذه الفكرة ويحث عليها وفى هذا خطأ جسيم، لأن الاستبداد بالأمر هو فى حقيقته ظلم بين، والديكتاتور الذى لا يطيع إلا هواه ليس إلا عابد هوى قد ذمه الإسلام .

﴿ **أفرأيت من اتخذ آلهه هواه** ﴾ [الجاثية آية: ٢٣] فهو لا يهوى شيئا إلا ركبه وقاد شعبه وراءه كقطيع من الأغنام.

إن النظام السياسى الإسلامى لا يقر بحال سيطرة الديكتاتور وإن ادعى أنه حكم عدل، لأن الحاكم فى النظام السياسى الإسلامى محكوم بقدر ما هو حاكم، محكوم بشريعة الله تعالى فلا يجوز له أن يخرج عن أحكامها، فإن هو تابع الشرع، فسيأخذ بمبدأ الشورى عملا بقول الله تعالى لنبيه ﷺ ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ولن يكون حينئذ ديكتاتورا .

إن الديكتاتوريات المذهبية برفضها للدين وقيمه لا يمكن أن تتفق بحال مع النظام السياسى الإسلامى، ذلك النظام الدينى الذى يحترم الدين ولا يقوم إلا عليه .

إن الديكتاتوريات المذهبية بوصفها نظام كلى - شمولى- يتدخل فى كل كبيرة وصغيرة من حياة الأفراد بالتنظيم لا يمكن أن تتفق مع النظام السياسى الإسلامى لأنها بذلك تعتدى على اختصاص الدين الإسلامى فتسلبه وظيفته الكبرى وهى تنظيم كل مجالات الحياة وتستأثر بها، وفى هذا خروج سافر على أحكام الدين الإسلامى .

خاتمـــة :

بعد أن استعرضنا أسس ودعائم الحكم فى النظام السياسى الإسلامى وفى الدولة الحديثة وبينا ما بينها من الفوارق، وذكرنا ما بين النظام السياسى الإسلامى وبين الأنظمة السياسية المعاصرة من توافق واختلاف نخرج بنتيجة هامة .

فالنظام السياسى الإسلامى ليس نظاما ديمقراطيا بحال، وهو يختلف مع الديمقراطية فى الأسس والمبادئ خلافا غير يسير .

والنظام السياسى الإسلامى ليس نظاما شموليا، وليس نظاما اشتراكيا ولا يقترب من الأنظمة الديكتاتورية سواء منها الديكتاتوريات المذهبية أم الديكتاتوريات القيصرية .

إن للنظام الإسلامى ذاتيته الخاصة، فلا يجوز أن ندرجه بحال تحت قسم من هذه الأقسام، ولا ندرجه داخل نظام من تلك النظم إن النظام السياسى الإسلامى نظام إسلامى بحت لا علاقة له بالثيوقراطية ولا بالأتوقراطية ولا بالديمقراطية ولا بالاشتراكية، وفى ذلك يقول الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى :

وإذا راعينا أن للإسلام مبادئ وأنظمة خاصة يختلف بها عن الرأسمالية وعما هو معروف من أنواع الاشتراكية، نقول أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الاعتبارات جميعا فإننا نجدنا نؤثر القول بأن الإسلام ليس رأسماليا ولا اشتراكيا وإنما هو ذو نظام خاص يقوم على مبادئ العدالة والرحمة والمصلحة

والأخلاق التى يقررها الإسلام .

وليس فى الأمر بدعة فى عالم الشرائع. فمن الأمور المعروفة فى عالم الشرائع والقوانين أن العقود والتصرفات القانونية التى يصعب إدخالها تحت طراز أو نوع معين من العقود أو التصرفات المعروفة فإنها توصف بأنها من نوع خاص [١].

* * *

(١) د. عبد الحميد متولى – الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات الغربية المرجع السابق ص ٣٦٧.

القسم الثانى
حدود منصب الخليفة

إذا كان القسم الأول هو القسم العام، فإن هذا القسم يعتبر قسماً تطبيقيا نتحدث فيه عن الخليفة بوصفه رأس هذا النظام، شروطه، توليته، حقوقه، واجباته، سلطاته، معاونوه، وأخيرا نتحدث عن مساءلته وعزله.

وينقسم هذا القسم إلى بابين:

الأول: نصب الخليفة.

الثاني: حدود سلطات الخليفة ومسؤليته

الباب الأول
نصب - تعيين - الخليفة

تمهيد :

وجوب نصب الخليفة:

تحدثنا في القسم الأول من هذا البحث عن الخلافة بين الوجوب والجواز وقد أسهبنا في بيان ذلك بما يغنينا عن الخوض في تفاصيل هذا الموضوع.

وقد انتهينا إلى أن وجوب نصب الخليفة أمر مجمع عليه عند أهل السنة والجماعة، وقد شايعهم على ذلك جماهير المسلمين من فرق الأمة فنصب الخليفة واجب على جميع المسلمين بحكم الشرع وجوبا كفائيا بحيث تأثم الأمة جميعها إن هى فرطت في هذا الواجب، فإن قام به البعض سقط عن الباقين.

وهذا الوجوب وإن كان كفائيا في حق الأمة، إلا أنه يتعين في حق علماء الأمة وفضلائها وأهل الحل والعقد فيها، فالوجوب في حقهم آكد منه في حق غيرهم، وإثم تأخير هذا الواجب في حقهم أشد منه في حق غيرهم. وسوف نقدم لهذا الباب بذكر ألقاب الخليفة ثم نتحدث عن الشروط الواجب توافرها في المرشح للخلافة في فصل. ثم طرق نصب الخايفة في فصل ثان.

ألقاب الخليفة:

تكلمنا في بداية القسم الأول عن الإمامة – الخلافة – وبيان معناها لغة واصطلاحا، وأن القائم بها يسمى خليفة وإماما ويلقب بأمير المؤمنين، فهذه الفاظ ثلاثة عرفها المسلمين الأولون وأطلقوها على رئيسهم وقائدهم بعد النبى ﷺ.

وسوف نتحدث عن كل لقب من هذه الألقاب بشئ من التفصيل.

الخليفة:

تكلمنا من قبل عن معانى هذا اللفظ في اللغة والاصطلاح وهو إن كان لقبا جديدا لم يسبق المسلمون إليه، فإنه موجود في القرآن الكريم، وقد استوحاه المسلمون الأوائل من نصوص القرآن وأول من أطلق عليه لقب الخليفة هو الصديق حين بايعه المسلمين ليخلف النبى ﷺ – وقد ذهب أقوام إلى النبى ﷺ قد استخلفه صراحة، وذهب آخرون إلى أنه أشار وألمح إلى خلافته، وهؤلاء هم القائلون بالنص عليه رضى الله عنه.

سواء كان النص جليا أم خفيا [1]. فسمى خليفة رسول الله ﷺ، وصار القائم على أمور المسلمين يسمى خليفة في كل وقت بعد ذلك، فيقال خليفة بإطلاق ويقال خليفة رسول الله ﷺ .

واختلف في تسميته خليفة الله، وذهب إليه البعض اقتباسا من الخلافة العامة التى للآدميين في قول الله تعالى ﴿ **إني جاعل في الأرض خليفة** ﴾ ولأن الخليفة يقوم على رعاية حقوق الله في خلقه، وذهب البعض إلى أن ذلك لا يجوز إلا في حق الأنبياء وحدهم، وقال آخرون بل في حق آدم وداود بنص القرآن.

والراجح عدم جواز ذلك، لأن الاستخلاف يكون في حق الغائب، والله تعالى حاضر لا يغيب، بل أن رسول الله ﷺ يعلمنا أن نقول في دعاء السفر اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل[2] وهذا مذهب جمهور أهل السنة والجماعة، بل إنهم نسبوا قائل ذلك للفجور، وقد نهى عنه أبو بكر

---

(١) هذا مذهب بعض أهل السنة كالأشعرى وابن حزم وغيرهم.

(٢) صحيح أخرجه مسلم. ك الحج. ب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره ح رقم ١٣٤٢ ، والبغوى شرح السنة ج٥ ص١٤٠ك الدعوات ب ما يقال إذا ركب الدابة ح رقم ١٣٤٤ .

رضى الله عنه حين دُعىَ به فقال: لست خليفة الله ولكنى خليفة رسول الله ﷺ [١].

الإمـــــام:

تعرضنا من قبل لمعانى الإمامة والإمام، ولكننا نشير هنا إلى أن المسلمين قد استعملوا هذا اللقب، فكان الخليفة يسمى إماما، لأنه هو الذى يؤم المسلمين في الجمع والجماعات، وفي سائر شئون الحياة، وقد استنبط هذا اللقب من القرآن الكريم أيضا.

وقد استعمل الشيعة هذا اللقب استعمالا خاصا في حالة الدعوة لأحد الأئمة في الخفاء، فالإمام عندهم هو صاحب الحق الشرعى في ولاية أمر المسلمين ولو لم يتول الإمرة بالفعل، كما هو الحال مع معظم أئمتهم بعد على وابنه الحسن، فإذا ما تولى إمرة المسلمين أطلقوا عليه لقب خليفة بالإضافة إلى لقب إمام فيصير الخليفة والإمام لفظان مترادفان، وهذا ما حدث من شيعة بنى العباس.

أمـير المـؤمـنين

عرف المسلمون هذا اللقب وأطلقوه على خلفائهم منذ عهد عمر بن الخطاب، وقد اختلفوا في سبب هذه التسمية وأول من أحدثها.

قال ابن سعد: قالوا: إن رسول الله ﷺ لما توفي واستخلف أبو بكر الصديق كان يقال له خليفة رسول الله ﷺ، فلما توفي أبو بكر رحمه الله واستخلف عمر بن الخطاب قيل لعمر: خليفة خليفة رسول الله ﷺ، فقال المسلمون فمن جاء بعد عمر قيل له خليفة خليفة خليفة رسول الله عليه السلام، فيطول هذا، ولكن أجمعوا على أسم تدعون به الخليفة يدع به من بعده من الخلفاء فقال بعض أصحاب رسول الله ﷺ نحن المؤمنون وعمر أميرنا، فدعى عمر أمير المؤمنين فهو أول من سمى بذلك[٢].

وقال الضحاك: قال عمر: أنتم المؤمنون وأنا أميركم فهو سمى نفسه [٣] وأصح ما ورد في ذلك ما روى عن ابن شهاب أن عمر بن عبد العزيز سأل أبا بكر بن سليمان بن أبى حنتمة: لم كان أبو بكر

---

(١) ابن خلدون – المقدمة ص١٩٠.

(٢) ذكره ابن سعد في الطبقات الكبرى ج٣ قسم ١ ص٢٠١، ٢٠٢، وقد نقله عنه ابن الجوزى في سيرة تاريخ عمر بن الخطاب ص٤● ن دار الرائد العربى والخبر معلق، أورده ابن سعد بدون اسناد بل قال: قالوا:....

(٣) ذكره ابن الجوزى في تاريخ عمر بن الخطاب – المرجع السابق ص ●●.

يكتب: من أبى بكر خليفة رسول الله ﷺ ثم كان عمر يكتب بعده: من عمر بن الخطاب خليفة أبى بكر، ومن أول من كتب أمير المؤمنين؟ فقال: حدثتنى جدتى الشفاء وكانت من المهاجرات الأول وكان عمر إذا دخل السوق دخل عليها: قالت: كتب عمر بن الخطاب إلى عامل العراقين أن أبعث إلى برجلين جلدين نبيلين أسألهما عن العراق وأهله؛ فبعث إليه صاحب العراقين بلبيد بن ربيعة، وعدى ابن حاتم، فقدما المدينة فأناخا راحلتيهما بفناء المسجد ثم دخلا المسجد فوجدا عمرا بن العاص فقالا له: استأذن لنا على أمير المؤمنين عمر فقال عمرو: أنتما والله أصبتما اسمه، ثم دخل عليه فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين فقال عمر: ما بدأ لك في هذا الاسم، لتخرجن مما قلت، فأخبره بخبرهما وقال أنت الأمير ونحن المؤمنون، فجرى الكتاب بذلك من يومئذ (١).

وإذا صحت الروايات السابقة، أمكن الجمع بينهما، أما إذا لم تصح فنكتفي بهذه الرواية المسندة الصحيحة.

ولا تنافي بين كون عمر أول من سمى أمير المؤمنين. وبين ما روى أن عبد الله بن جحش هو أول من سمى أمير المؤمنين. وذلك لأن أمراء السرايا على عهد رسول الله ﷺ كانوا يسمون بذلك وأولهم عبد الله بن جحش حين بعثه رسول الله ﷺ إلى نخلة في رجب على رأس سبعة عشر شهرا من الهجرة (٢) وذلك لأن تلك تسمية كانت خاصة، والكلام هنا في تسمية الخليفة بذلك فعمر أول من وضع عليه هذا الإسم من حيث الخلافة (٣).

وبعد .. فهذه هي ألقاب الخليفة، وهي ألقاب خاصة بصاحب هذا المنصب الأسمى فهو خليفة وإمام، وهو أمير المؤمنين، وكلها ألفاظ مترادفة ولا تطلق بإطلاق إلا على الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية.

* * *

---

(١) أخرجه الطبرانى في الكبير، والعسكرى في الدلائل، والحاكم في المستدرك ج٣ ص ٨١ وصححه وتابعه الذهبى وذكره الهيثمى في مجمع الزوائد وعزاه للطبرانى وقال: رجاله رجال الصحيح - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. ن مؤسسة المعارف بيروت ج٩ ص٦١.

(٢) زاد المعاد في هدى خير العباد - ابن القيم ج٣ ص١٦٧ وما بعدها.

(٣) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة - ابن حجر الهيثمى ص٩٠ ن مكتبة القاهرة.

الفصل

الأول

الشروط الواجب توافرها في المرشح للخلافة
شروط متفق عليها
شروط مختلف فيها

قد علمنا أن منصب الخليفة هو أعلى وأجل منصب في الدولة الإسلامية، وعلمنا حاجة المسلمين إليه في وحدتهم، في دينهم ودنياهم لذا كان حتما على المسلمين أن يُدققوا ويُمعنوا فيمن يتولى هذا المنصب الخطير، فيختاروا أصلح الناس لتولى هذا المنصب. ورسول الله ﷺ يقول: من ولى من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين (١).

فإذا كان هذا معتبرا في الولايات الصغيرة والفرعية فلأن يكون معتبرا في أكبر الولايات وأعظمها أولى وأجدر.

فالمسلمون جميعا بوجه عام وأهل الحل والعقد منهم خاصة مسئولون عن تولية أصلح الناس وأقواهم على تحمل عبء هذه الأمانة دون أى تهاون أو تقصير وإلا وقعوا تحت طائلة الوعيد المذكور.

ومدار الصلاحية على القوة والأمانة ﴿ **قالت يا أبت أستاجره، إن خير من أستاجرت القوى الأمين** ﴾ [سورة القصص: آية رقم ٢٦] القوة على تحمل أعباء هذا المنصب. والأمانة التى تجعله يؤدى إلى كل ذى حق حقه، وما أعظم وما أخطر شأن هذه الأمانة « إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزى وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها » (٢).

إن ضياع هذه الأمانة إحدى علامات الساعة « إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة قيل يا رسول الله ما إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة (٣).

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه ج٤ ص٩٣، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ولم يتابعه الذهبي.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ك الإمارة باب كراهية الإمارة بغير ضرورة ح رقم ١٨٢٥.

(٣) أخرجه البخارى في صحيحه ك العلم ب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه ح رقم ٥٩، وكذا، ك الرقاق ب رفع الأمانة ح رقم٦٤٩٦ وأنظر في ذلك السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية - ابن تيمية ن دار الشعب بتحقيق محمد إبراهيم البنا ص١٩ وما بعدها.

من أجل هذا توسع فقهاء المسلمين في بحث شروط الإمامة وتفننوا في الشروط الواجب توافرها فيمن يلي أمراً من أمور المسلمين بصفة عامة، وفيمن يلي منصب الخلافة بصفة خاصة حتى لا يتسلق طفيلي إلى هذه الذروة ولا يعتليها من ليس لها بأهل فيكون ضرره على المسلمين عاما.

وجميع الشروط المطلوبة في المرشح للخلافة اجتهادية بمعنى أنها مستنبطة، وغير منصوص عليها شرعا - باستثناء شرط واحد منصوص عليه صراحة وهو أن يكون الخليفة قرشيا، والغريب أن هذا الشرط قد أثار جدلا وخلافا بين الباحثين قديما وحديثا وهو ما لم يحدث بصدد باقى هذه الشروط.

وجدير بالذكر أن هذه الشروط في معظمها لا ينبغي مراعاتها إلا في الحال التى تكون صفة الاختيار متوافرة فيها للأمة أما إذا انتفت حالة الاختيار وألجئت الأمة إلى حال لا اختيار لها فيه كتغلب من لا يصلح أو من لم يستكمل الشروط وكان تغييره مؤديا إلى فتنة وشر عظيم فيجوز للأمة في هذه الحالة أن تتغاضى عن بعض هذه الشروط الواجبة وذلك درءا للفتنة التى تنجم عن عدم طاعة هذا المتغلب بل يطاع في طاعة الله ويعصى في معصية الله كما بينا ذلك في مبحث الطاعة تفصيلا.

ولكن إقرار المتغلب فاقد الشروط ليس إلا حالة من حالات الاضطرار وليس أصلا ثابتا في الولاية[1].

وإذا لم تتوافر جميع هذه الشروط في شخص واحد فينبغى مراعاة الأمثل فالأمثل بحسب حاجة المسلمين ومصلحتهم لأن الله تعالى لا يكلفنا إلا بما نطيق ﴿ **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها** ﴾ [سورة: البقرة : آية رقم ٢٨٦]. ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾ [سورة التغابن: آية رقم ١٦].

فإذا تكافأت هذه الشروط وتوازنت في أكثر من شخص وجب تقديم الأصلح والأنسب لظروف المسلمين وأحوالهم فإذا كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعى في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق[2].

وهذه الشروط منها ما هو شرط في كل ولاية إسلامية كبيرة كانت أو صغيرة ومنها ما هو خاص

---

(١) راجع في هذا المعنى: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي د. محمد رأفت عثمان ص١٢١، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة - عبد الله الدميجي - رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ص٢٣٣.

(٢) الماوردى - الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص٧ ن دار الفكر سنة ١٩٨٣.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: « فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والأخر قوة قدم انفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضررا فيها. السياسة الشرعية ص ٢٨.

بالخلافة وحسب، ومن هذه الشروط ما لا يمكن التغاضي عنه بحال من الأحوال، ومنها ما يمكن التغاضي عنه عند عدم الإمكان (١).

وقد اختلف الفقهاء في سرد هذه الشروط فمنهم من يجملها إجمالا ومنهم من يسردها تفصيلا(٢).

---

(١) ذهب البعض إلى تقسيم هذه الشروط إلى:

أ - شروط صحة:

وهى الإسلام والتكليف والبلوغ والعقل والذكورية وسلامة الأعضاء والحواس .

ب- شروط كمال:

وهى القرشية والعلم - الاجتهاد - والعدالة - والكفاية النفسية والجسمية.

ج- شروط إمكان:

وضابطها ما لو فقد شرط من شروط الكمال وعز اجتماعها في معين ووجدت بدائله إلى بعض الميسور من شروط الكمال وحينئذ تصح ولاية الأقل فقدا ويستعين بمن يسد نقصه، فالعلم والكفاية والورع يلي شرط القرشية، فإن فقدت رتبة الاجتهاد فشرط الإمكان وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، وإذا عدمت العدالة قدم الأقل فسقا، وإذا تدافعت الكفاية مع العلم قدمت الأولى لمصلحة المسلمين.

د- شروط إعسار:

وضابطها ما إذا عدمت شروط الكمال، وعز مع ذلك البديل المرضى فيبحث عن الأمثل فالأمثل.

هـ- شروط غلو وفساد.

وهو ما اشترطه الروافض من وجوب عصمة الأئمة.

د. يحيى اسماعيل - منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم - ن دار الوفاء، وهى رسالة دكتوراه مقدمة لكلية أصول الدين جامعة الأزهر ص٢٦٧ وما بعدها.

(٢) عدها ابن خلدون أربعة شروط هى: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء وذكر القرشية كشرط مختلف فيه- المقدمة ص١٩٣ - دار القلم - بيروت.

وعدها الماوردى سبعة هى: العلم والعدالة وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والرأى والشجاعة والقرشية الأحكام السلطانية ص٦ .

ولم يشترط كلاهما الإسلام والبلوغ والعقل والذكورية والحرية وكأنى بهما قد أغفلا هذه الشروط عمدا، لأنها شروط بديهية تفتقر إليها كل ولاية إسلامية.

وقد أجملها ابن تيمية في شرطين القوة والأمانة - السياسة الشرعية ص ٢٦ .

وفي منهاج الطالبين للنووى تصل هذه الشروط إلى اثنى عشر شرطا. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي ج٧ ص٤٠٩، وكذلك شرح جلال الدين المحلى على المنهاج ومعه حاشية قليوبى وعميرة.

وكذلك يصل بها الدكتور محمد رأفت عثمان إلى اثنى عشر شرطا. المرجع السابق ص١٩١، وتابعه على ذلك عبد الله الدميجى في رسالته الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة.

وقد جمع ابن قدامة صاحب المغنى شروطا سبعة الإسلام والبلوغ والعقل والحرية والذكورية وسلامة الأعضاء وسلامة الحواس ودمجها في شرط واحد أسماه الكمال حيث يقول: والكمال نوعان: كمال الأحكام وكمال الخلقة أما كمال الأحكام فيعتبر في أربعة =

وسوف نعمد إلى تقسيم هذه الشروط إلى قسمين:

الأول: شروط محل اتفاق.

الثاني: شروط مختلف فيها.

وسوف نعمد إلى دراسة كل قسم منها في مبحث مستقل.

* * *

= أشياء أن يكون بالغا عاقلا حرا ذكرا ولم ينص على الإسلام إذ هو معتبر ضمنا.

وأما كمال الخلقة فأن يكون متكلما سميعا بصيرا وسلامة الأعضاء مشروطة ضمنا.

المغنى على مختصر الخرقى – أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة ج٩ ص٣٩، ٤٠ ن مكتبة الجمهورية العربية ومكتبة الكليات الأزهرية.

المبحث الأول

الشروط المتفق على توافرها في المرشح للخلافة

هناك شروط أجمعت عليها الأمة فلا نعلم أن أحدا ممن يعتد بخلافه من العلماء قد خالف فيها جماهير الأمة.

وهذه الشروط هى الإسلام والعقل والذكورة والعدالة والعلم.

وسوف نتناول ذكر هذه الشروط بالتفصيل.

الإســــلام:

وهو شرط بديهي. يشترط في كل ولاية إسلامية دينية كبيرة كانت أو صغيرة. وقد أغفل هذا الشرط وغيره من الشروط البديهية بعض العلماء ولم ينصوا عليه صراحة وذلك اكتفاء منهم بأنه من البديهيات في كل ولاية إسلامية. والأدلة على اشتراط الإسلام كثيرة في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وسلف الأمة فإنهم قد أجمعوا عليه.

قال تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ٥٩]. فنص على أن أولى الأمر ينبغى أن يكونوا من المسلمين ومعلوم أن الكافر لا طاعة له على المسلمين، بل إن النبى ﷺ قد نهى المسلمين عن الخروج عن طاعة الأئمة ما لم يظهروا الكفر فإن أظهروه وجب على المسلمين قتالهم وإزالتهم فإنهم قالوا: يارسول الله « أفلا ننابذهم؟ فقال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة » .

وقال: « إلا أن تروا كفرا بواحا - صراحا - عندكم من الله فيه برهان » (١).

وقال تعالى ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ١٤١].

والولاية، وبخاصة الخلافة من أعظم السبيل فقد قال تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين**

---

(١) قطعتان من حديثين أخرجهما مسلم في الصحيح ك الإمارة ح رقم ١٨٥٥، ١٧٠٩ والحديث الثانى عند البخارى ك الفتن ح٧٠٥٥، ٧٠٥٦ فهو متفق عليه.

أولياء من دون المؤمنين ﴾ [سورة النساء: آية رقم ١٤٤] والآيات التى تنهى عن تولى الكافرين كثيرة جدا.

ولا شك أن توليتهم أمور المسلمين نوع من التولى المنهى عنه[١] وقال النبى ﷺ: « إنا لا نستعين بمشرك »[٢].

وقال للذى تبعه يوم بدر « ارجع فلن أستعين بمشرك »[٣].

وقد أجمع المسلمون على عدم جواز تولى الكافر أمور المسلمين حكى هذا الإجماع القاضى عياض حيث يقول: أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها[٤].

وقد اختلف العلماء في جواز تولى الكافر من أهل الذمة بعض أمور المسلمين بتكليف من الإمام خاصة إذا كان كفئا لتولى هذا العمل. فذهب البعض إلى عدم جواز ذلك مثل عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقد ورد عنه أنه قال: « لا تؤمنوهم وقد خونهم الله ولا تقربوهم وقد أبعدهم الله ولا تعزوهم وقد أذلهم الله »[٥].

وقد كان له غلام نصرانى مملوك فكان يعرض عليه الإسلام فيأبى، فيقول ﴿ لا إكراه فى الدين ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٢٥٦] ويقول: يا أسبق لو أسلمت لاستعنا بك على بعض أمور المسلمين[٦].

وقد أمر عمر أبا موسى الأشعرى أن يرفع إليه ما أخذ وما أعطى في أديم واحد وكان له كاتب نصرانى، فرفع إليه ذلك فعجب عمر وقال: إن هذا لحفيظ، هل أنت قارئ لنا كتابا في المسجد جاء من

---

(١) ابن القيم – أحكام أهل الذمة ج١ ص٨٣٢ وما بعدها، نقلا عن الدميجى.

(٢) أخرجه ابن ماجه ك الجهاد باب في الاستعانة بالمشركين – ج٢ ح ٢٨٣٢.

(٣) أخرج أحمد ومسلم عن عائشة قالت: خرج النبى ﷺ قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل كان تذكر منه جرأة ونجدة ففرح به أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه فلما أدركه قال: جئت لأتبعك فأصيب معك، فقال له رسول الله ﷺ تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا: قال فارجع فلن أستعين بمشرك. رواه الجماعة إلا البخارى – نصب الراية ج٣ ص٤٢٣.
انظر نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار – الشوكانى ج٧ ص٢٢٣ وما بعدها.
ومسألة الأستعانة بالمشركين في القتال مسألة خلافية، وقد ذكر الشوكانى الأحاديث الواردة في الجواز والمنع وذكر آراء الفقهاء المختلفة في ذلك ثم رجح الرأى القائل بالمنع، وبين أن الأحاديث الواردة في الجواز ضعيفة ولا تقوى على معارضة الأحاديث الصحيحة الواردة في المنع. ورجح الشافعى الجواز كما في نصب الراية ج٣ ص٤٢٣

(٤) شرح صحيح مسلم النووى ج١٢ ص٢٢٩، ومثله قول ابن المنذر:
أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال – ابن القيم – أحكام أهل الذمة ج٢ ص٤١٤.

(٥) أخرجه البيهقى، وقال الألبانى: صحيح – إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ج٨ ص٢٥٥.

(٦) ابن أبى حاتم، نقلا عن تفسير ابن كثير – المختصر ج١ ص٢٣٢ تفسير سورة البقرة آية رقم ٢٥٦.

الشام؟ فقال إنه لا يستطيع فقال عمر: أجنب هو؟ قال: لا بل نصراني، قال فانتهرني وضرب فخذي ثم قال: أخرجوه ثم قرأ ﴿ يأ ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ﴾ [سورة المائدة: آية رقم ٥١] [١]
وفي رواية أخرى عن أبي موسى جاء فيها: قلت يا أمير المؤمنين: لي كتابته وله دينه قال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزهم إذ أذلهم الله ولأدنيهم إذ أقصاهم الله [٢].

وذهب فريق آخر إلى جواز ذلك عند الحاجة، لأن شرط الولاية هو الكفاءة، وإذا كان الإسلام أحد عناصر الكفاءة في الولايات الدينية فإن ذلك لا يكون في جميع الولايات بل في بعضها فقط.

وواضح من الرواية السابقة أن أبا موسى الأشعرى رضى الله عنه قد ذهب إلى هذا الرأى كما جاء في رده على عمر لي كتابته وله دينه.

وقد كان كتاب الدواوين على عهد عمر بن الخطاب وبعده من المجوس ومن أهل الكتاب، وقد كان لمعاوية بن أبي سفيان كاتب نصراني،وقد تولى الوزارة في عهد العباسيين بعض النصارى أكثر من مرة منهم: نصر بن هارون سنة ٣٦٩هـ، وعيسى بن نسطور سنة ٣٨٠ هـ [٣].

وقد ذكر الماوردى جواز تقليد الذمى وزارة التنفيذ « ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم » [٤].

أما الولايات القيادية كالإمامة والقضاء - لغير الذميين - وإمارة الجيوش والولاية على الأقاليم والولاية على جباية الأموال وغيرها من الولايات التى تغلب عليها الصبغة الدينية فتحظر عليهم باتفاق. لأن الإسلام يكون أول عناصر الكفاءة لتولى هذه المناصب.

العقـــــل:

وهو أيضا من الشروط البديهية، فلا تنعقد الولاية لمن فقد عقله بجنون أوخبل أو نحوه ولأن فاقد العقل غير مكلف بما هو واجب على كل أحد، فكيف يكلف بولاية على غيره وفيها تكليف زائد، إن فاقد العقل يحتاج إلى من يصرف له أموره، فكيف يوكل إليه تصريف أمور غيره، وإذا كانت تصرفاته في ماله وفي حق نفسه لا تصح، فلا يصح من باب أولى أن يتصرف في حقوق غيره.

---

(١) ابن أبي حاتم كما في مختصر تفسير ابن كثير ج١ ص٥٢٦ تفسير سورة المائدة آية رقم ٥١.

(٢) مسند أحمد وقال الألباني إسناده حسن - إرواء الغليل ج٨ ص٢٥٦.

(٣) د. يوسف القرضاوى - غير المسلمين في المجتمع الإسلامى ص٢٤ - ن مكتبة وهبة.

(٤) الماوردى - الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص٢٤ ن دار الفكر، وخالفه في ذلك الجوينى ورد عليه،

قال تعالى: ﴿ **ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا** ﴾ [سورة النساء: آية رقم٥ وهذه الآية أصل في الحجر على السفهاء].

وقال رسول الله ﷺ « رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون حتى يفيق وعن الصبى حتى يدرك وعن النائم حتى يستيقظ » [1].

فإذا كان زوال العقل لعارض يزول كالإغماء، فإن هذا لا يمنع عن عقد التولية لأنه مرض يسير، وقد أغمى على النبى ﷺ في مرضه، وهذا لا يكاد يسلم منه إنسان، فيكون حكمه حكم النوم. وغنى عن البيان أن زوال العقل كما يقدح في عقد التولية، فإنه أيضا يقدح في استدامتها، فلو زال عقل الخليفة لجنون أو نحوه بطلت ولايته [2].

الذكـــــورة:

أجمع العلماء على عدم جواز تولى المرأة منصب الخلافة وذلك لحديث النبى ﷺ « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » [1] فالذكورية شرط رئيسى مجمع على وجوبه.

قال تعالى: ﴿ **الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض** ﴾ [سورة النساء: آية رقم٣٤].

فإذا كانت القوامة في الأسرة وهى المجتمع الصغير للرجل على المرأة فلأن يكون ذلك في المجتمع الكبير أولى وأحرى.

وينبغى أن ندرك أن الإسلام لم يحرم المرأة، ولم يجعلها في درجة دنيا ولكنه يصونها ويحافظ عليها، فالقرار في البيت، وستر العورات وعدم التبرج بالزينة، كل ذلك وسائل لصيانتها.

والخلافة – كولاية عامة – تقتضى الدخول في المحافل ومخالطة الرجال بل وقيادة الجيوش، وذلك

---

(١) حديث صحيح ذكره البخارى معلقا عن على في الطلاق، وأخرجه أبو داود ٤٣٩٩ في الحدود، والترمذى ١٤٢٣ في الحدود، وابن ماجة ٢٠٤٢ في الطلاق وصححه ابن حبان ١٤٩٧ والحاكم ج١ ص٢٥٨ من حديث على وأخرجه الدارمى ج٢ ص١٧١ وأحمد ج٦ ص١٠١ والنسائى ٦–١٥٦.

وأبو داود ٤٣٩٨ وابن ماجه ٢٠٤١ وصححه الحاكم ج٢ ص٥٩ وأقره الذهبى من حديث عائشة، ونقل الزيلعى أنه أقوى إسنادا من حديث على. نصب الراية –٤–١٦٢. شرح السنة ج٩ ص٢٢٠.

(٢) راجع في ذلك الماوردى – الأحكام السلطانية – ص١٦ – ص٥٩ حيث يقول: ولا يكتفى فيه بالعقل الذى يتعلق به التكليف من علمه بالمدركات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدا عن السهو والغفلة يتوصل بذكائه إلى حل إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل.

(٣) البخارى ك المغازى ح رقم ٤٤٢٥، ك الفتن ح رقم٧٠٩٩، والبغوى شرح السنة ج١٠ ص٧٦.

يتنافي مع وضع المرأة في الإسلام. قال تعالى ﴿ وقرن في بيوتكن، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ﴾ [سورة الأحزاب: آية رقم ٣٣].

ولهذا لم يوجب الشرع على المرأة بعض ما أوجبه على الرجل من التكاليف، فالإنفاق حق للزوجة وإن كانت غنية، وواجب على الرجل ولو كان فقيرا، والجهاد فرض على الرجال دون النساء، وقد قال النبي ﷺ لعائشة: « جهادكن الحج »، وفي رواية: « لكن أفضل الجهاد، حج مبرور » (١).

وهذا لا يعنى حرمان المرأة من فضيلة الجهاد في سبيل الله، وإنما يعنى عدم وجوبه عليها، فإن خرجت للجهاد متطوعة. بما لا يخدش مكانتها فقد أحسنت وأفادت، وقد كان رسول الله ﷺ يغزو بأم سليم ونسوة معها من الأنصار يسقين الماء ويداوين الجرحى(٢).

عن الربيع بنت معوذ قالت: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ نسقى القوم ونخدمهم، ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة (٣).

قال الشوكاني: إنما لم يكن واجبا في حقهن لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال، فلذلك كان الحج أفضل لهن من الجهاد (٤).

وكذلك فالمرأة لا تكون إماما في الصلاة عند الجمهور (*)، ولا نعرف أحدا من أهل القبلة خالف في هذا الشرط، ولذلك قال ابن حزم: وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة المرأة (٦)، لذا أدرجنا هذا الشرط في الشروط المتفق عليها(٧).

---

(١) البخارى ك الجهاد والسير ب جهاد النساء، ك الحج أحاديث ١٨٦١، ٢٧٨٤.

(٢) مسلم ك الجهاد. والسير ب غزو النساء مع الرجال ح رقم ١٨١٠.

(٣) البخارى – ك الجهاد والسير – ح رقم ٢٨٨٢ – ٢٨٨٣.

(٤) الشوكانى – نيل الأوطار شرح منتقى الاخبار ج ٧ ص٢٤٠.

(*) خالف في ذلك المزنى وأبو ثور – سبل السلام شرح بلوغ المرام ج٢ ص٤٢٦، ص٤٣٧.

المغنى لابن قدامة ج٢ ص١٩٨ وما بعدها حيث يقول: وأما المرأة فلا يصح أن يأتم بها الرجال بحال في فرض ولا نافلة في قول عامة الفقهاء.

ويدل على ذلك بقوله: ولنا قول النبى ﷺ « لا تؤمنّ امرأة رجلا »، ولأنها لا تؤذن للرجال فلا تؤمهم، وأما الخنثى فلا يجوز أن يؤم رجلا لأنه يحتمل أن يكون امرأة، وانظر شرح السنة للبغوى ج٣ ص٤٠٣ واذا منعت المرأة من إمامة الصلاة. فمنعها من الإمامة العظمى أولى وأحرى.

(٦) ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٤ ص٨٩ ن مكتبة السلام العالمية.

(٧) ذكر بعض المصنفين في الفرق أن هناك فرقة من فرق الخوارج تسمى الشبيبية – أتباع شبيب بن يزيد الشيباني – يجوزون إمامة المرأة منهم إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم، وزعموا أن غزالة أم شبيب كانت الإمام بعد قتل شبيب إلى أن قتلت.=

وقد اختلف العلماء في جواز شغل المرأة للمناصب القيادية التى تلى الخلافة، وقد فصلنا هذا الخلاف من قبل في الحديث عن المساواة بين الرجل والمرأة في القسم الأول بما يغنى عن إعادته [(١)].

٤- العدالـــة:

وهى شرط بديهى، متفق عليه في كل الولايات الدينية فضلا عن منصب الخلافة.

قال ابن خلدون: وأما العدالة فلأنه منصب دينى ينظر في سائر المناصب التى هى شرط فيها فكان أولى باشتراطها فيه [(٢)].

وحد العدالة أن يكون محترزا عن الكبائر غير مصر على الصغائر [(٣)] أو على حد تعبير الماوردى: أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفا عن المحارم متوقيا المآثم بعيدا من الريب مأمونا في الرضى والغضب مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه [(٤)].

فالعدالة تعنى في جملتها الأخلاق الفاضلة، والعدل هو من تقبل شهادته تحملا وأداء، وقد جعل الله سبحانه وتعالى العدالة شرطا في أصغر الولايات والأحكام كحضانة الصغير والحكم في جزاء الصيد وجعلها شرطا لقبول الشهادة فكيف لا تكون شرطا في أعظم الولايات على الإطلاق. والفسق وهو نقيض العدالة يمنع من قبول الشهادة، ومن كل ولاية دينية، لأنه مدعاة التساهل في تطبيق أحكام

= الفرق بين الفرق – البغدادى ص١١٠.

ولو ترجح هذا لكان الأمثل ذكر الذكورة في مبحث الشروط المختلف عليها.

(١) راجع ما سبق أن قررناه في الحديث عن كفالة الإسلام للحقوق والحريات ومنها المساواة – ص٢٣٥ وما بعدها.

وإذا كانت غالب الدساتير الحديثة لا تشترط صراحة مثل هذا الشرط فإن الواقع العملى يؤدى إليه غالبا، فمعظم دول العالم يحكمها رجال، ولم تصل المرأة إلى منصب رئيس الدولة إلا في عدد قليل من الدول لا تتجاوز عدد أصابع اليدين. وكذلك منصب رئيس الوزراء في الأنظمة البرلمانية.

والنظام الملكى في الغالب يسمح للأنثى باعتلاء عرش البلاد كما في ملكيات أوربا الدستورية.

أما دساتير الدول العربية والإسلامية فهى وإن لم تنص على هذا الشرط صراحة إلا أنها تشترطه ضمنا، حيث تنص دساتير هذه الدول على أن الإسلام دين الدولة. راجع د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص٢٤٠.

ولكننا شاهدنا أخيرا في العالم الإسلامى أن المرأة قد وصلت إلى قمة السلطة بالانتخاب كما حدث في الباكستان حيث نجحت السيدة بونظير بوتو في الفوز بمنصب رئيس الوزراء.

(٢) المقدمة لابن خلدون ص١٩٣.

(٣) البغوى – شرح السنة ج١٠ ص١٢٧ ن المكتب الإسلامى بيروت.

(٤) الأحكام السلطانية – الماوردى ص٥٩.

الدين، فكيف يتصور أن يتولى فاسق ولاية أمر المسلمين فيقيم شرع الله ويجاهد في سبيل رفع لواء الإسلام.

وليس معنى هذا أن العدالة قرين العصمة، فالعصمة للأنبياء فقط، ولا يستبعد على بنى آدم الوقوع في الحرمات والمآثم لذا أجاز العلماء قبول شهادة القاذف إذا ما تاب.

قال الشافعي: ليس من الناس أحد نعلمه إلا أن يكون قليلا يمحض الطاعة والمروءة حتى لا يخلطهما بمعصية، ولا يمحض المعصية وترك المروءة حتى لا يخلطهما بشيء من الطاعة والمروءة، فإذا كان الأغلب الأظهر من أمره الطاعة قبلت شهادته وإذا كان الأغلب الأظهر من أمره المعصية وخلاف المروءة رُدّتْ شهادته [1].

ولا نعلم من الناس أحداً يخالف في القول باشتراط العدالة في الإمام ويذكر الدكتور رأفت عثمان أن الأحناف قد خالفوا في ذلك وأجازوا أن يلى الفاسق أمر الأمة لكنهم يكرهون ذلك وهم ينظرون إلى أن الصحابة قد صلوا خلف أئمة الجور من بنى أمية ورضوا بتقلدهم رئاسة الدولة. ويذكر في ذلك قول صاحب المسايرة وشارحه:

وليس من شرط صحة الصلاة خلف الإمام عدالته، فقد روى أبو داوود من حديث أبى هريرة يرفعه « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر » [2].

ثم يرد سيادته أن الذين تولوا أمر المسلمين من الفسقة في عهد الصحابة كانوا متغلبين وحال التغلب حال ضرورة لا يصح الاستدلال بها.

ويرد على كلام صاحب المسايرة بقوله، والحكمة أن العدالة لا تشترط إمامة الصلاة وتشترط في الإمامة العظمى أن الصلاة لا تتعلق بحقوق الغير بخلاف الإمامة العظمى فإنها تتعلق بحقوق الغير [3].

ولنا على هذا الكلام تعقيب بسيط:

– أن الأحناف لم يشذوا عن جماهير الفقهاء في اشتراط العدالة في المرشح للخلافة وإنما هم

(١) البغوى – شرح السنة ج١٠ ص١٢٧.

(٢) المسامرة للكمال بن ابى شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام ص١٦٨، وذلك نقلا عن د. محمد رأفت عثمان – رئاسة الدولة في الفقه الإسلامى ص١٤٥.

(٣) د. محمد رأفت عثمان – المرجع السابق ص١٤٥ وتابعه على ذلك. عبد الله الدميجى ص٢٥٧، ٢٥٨.

كغيرهم من فقهاء السنة ذكروا أنه يتسامح في هذا الشرط في حالة ما إذا تغلب على المسلمين فاقده، فإنه يطاع في طاعة الله، ومن ذلك الصلاة خلفه والجهاد معه، ولا يطاع في معصيته، وذلك درءا للفتن التى تنجم لو أوجبوا الخروج عليه (١).

– أما تفريقه بين إمامة الصلاة وبين الإمامة العظمى، فهذا غير مسلم له لأن كثيرا من الفقهاء قد نصوا على عدم جواز الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وعلى أنها تعاد إن صلى خلفه اللهم إلا إذا قهرهم بسلطانه وسيفه وعلى ذلك فعل الصحابة فإنهم خافوا الضرر الناجم عن تركهم الصلاة خلف أئمة الجور (٢).

والعدالة تعتبر في كل زمان بحال أهله، فلا يمكن قياس عدالة الصحابة بعدالة من بعدهم، كما أن الأمور التى تخرم المروءة يدخل العرف في تحديدها مثل ارتداء بعض الملابس أو تناول الطعام على صورة معينة وهذا يختلف بإختلاف الأزمنة وأحوال الناس وأعرافهم.

ولا يتساهل في شرط العدالة إلا في حالتين:

الأولى: حالة تغلب الفاسق على إمرة المسلمين كما ذكرنا من قبل.

الثانية: انتشار الفسق بين الناس، فيقدم أقلهم فسقا (٣).

وإذا زالت العدالة عن الإمام فهل ينعزل؟ فيه ثلاثة أقوال حكاها الجوينى، ونقلها عنه الشيخ المطيعى (٤):

الأول: ينخلع بنفس الفسق كما لو مات.

الثاني: لا ينخلع حتى يحكم بخلعه كما إذا فك عنه الحجر ثم صار مبذرا فإنه لا يصح أن يصير محجورا عليه إلا بالحكم.

---

(١) وفي المغنى لابن قدامة ج٨ ص٣٥٠ «ويغزى مع كل بر و فاجر» يعنى مع كل إمام وقد قال النبى ﷺ «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا».

(٢) ابن قدامة – المغنى على مختصر الخرقى ج٢ ص١٨٥ وما بعدها.

(٣) كما يروى عن العز بن عبد السلام، وهذا في حالة الإعسار كما ذكرنا من قبل نقلا عن د. يحى إسماعيل – منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص ٢٨٢.

(٤) المجموع للنووى، وتكملته للمطيعى ج١٧ ص٥٥٧ من مكتبة رشاد – جدة – السعودية

الثالث: إن أمكن استتابته وتقويم اعوجاجه لم يخلع، وإن لم يمكن تم خلعه. والخلع هنا يكون بحكم من أهل الحل والعقد.

ومدار العدالة على ما يبدو من ظاهر حال المرشح المتعين (١).

العلـــم:

وهو أحد الشروط المتفق عليها في المرشح للخلافة وقد أشار القرآن إلى لزوم هذا الشروط في الولاية(٢).

وهو شرط بديهي في كل ولاية، فينبغي على كل وال أن يعلم على سبيل اليقين ما يجب عليه لأداء مهام منصبه على أكمل وجه، فلا يخرج بالولاية عما شرعت له من إقرار مصالح العباد في المبدأ والمعاد.

وقد اختلف الفقهاء في حد العلم الذى ينبغى أن يحصله شاغل منصب الخلافة على قولين: فذهب جمهور العلماء إلى ضرورة تحصيل مرتبة الاجتهاد المطلق في الأصول والفروع لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعى الكمال في الأوصاف والأحوال (٣).

ولأنه ينبغي عليه أن يعرف الأحكام ويعلم الناس، ولا يفوت الأمر عليه استكثار المراجعة(٤). فهو لو لم يكن عالما لوجب عليه الرجوع إلى العلماء، وقد تفوت عليه كثير من الأمور فلا يراجع العلماء فيها

---

(١) أما الباطن فلا يعلمه إلا الله تعالى، وفي هذا المعنى يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه «إن أناسا كانوا يؤخذون بالوحى في عهد رسول الله ﷺ، وإن الوحى قد انقطع، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيرا أمناه وقربناه وليس إلينا من سريرته شئ، والله يحاسبه في سريرته، ومن أظهر لنا سوءا لم نأمنه ولم نصدقه وإن قال أن سريرته حسنة. أخرجه البخارى ك الشهادات - باب الشهداء العدول ح رقم ٢٦٤١، والبغوى شرح السنة ج١٠ ص١٢٧.

وليس معنى هذا أن ينخدع المسلمون جميعا في اختيار من يتولى مثل هذا المنصب الهام وقد عقب البعض على قول عمر السابق بقوله «يؤخذ منه أن العدل من لم توجد فيه الريبة وهذا قول أحمد واسحاق وقيده الحافظ ابن حجر في الفتح بأن ذلك في حق المعروفين لا من لا يعرف حاله أصلا».

فتح البارى شرح صحيح البخارى - ابن حجر العسقلانى ج٥ ص٢٩٨ ن السلفية.

(٢) قال تعالى في قصة طالوت ﴿ **وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال، قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم** ﴾ [البقرة ٢٤٧، وقال تعالى على لسان يوسف ﷺ ﴿ **قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم** ﴾ يوسف ٥٥.

(٣) ابن خلدون - المقدمة ص١٩٣ ن دار القلم ببروت.

(٤) شرح جلال الدين المحلى على منهاج الطالبين للنووى ج٤ ص١٧٣ ن عيسى البابى الحلبى.

أو يكون الأمر هاما لا يتحمل التأخير فيفوت عليه قبل المراجعة.

وقد نقل كثير من العلماء الإجماع على ذلك [1].

وقد استدل الجمهور على ذلك بالقياس وبالمصلحة فضلا عن الإجماع الذى حكاه بعضهم.

أما القياس فقد قاسوا الإمامة العظمى على إمامة الصلاة وعلى منصب القضاء، وقد قدم الصحابة للإمامة من قدمه النبى ﷺ لإمامة الصلاة وقالوا رضيه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا،، ومعلوم أن إمام المصلين هو أعلمهم وأحفظهم لقول النبى ﷺ « يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فان كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة » [2].

وكذلك قاسوا منصب الإمامة على منصب القضاء، والقاضى يجب أن يكون مجتهدا لقول النبى ﷺ « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فاخطأ فله أجر » [3].

وقوله « القضاة ثلاثة، واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذى في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار » [4].

وإذا كان القاضى المعين من قبل الإمام يفتقر إلى الاجتهاد، فالإمام في ذلك أولى.

وأما المصلحة فلأن معظم أمور الناس في دينهم ودنياهم مرتبطة بتصريف الإمام فهو محتاج إلى أن

---

(١) منهم الشاطبى حيث يقول: إن العلماء نقلوا الإتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع. الاعتصام ٣-١٢٦.

والرملى حيث يقول: مجتهدا كالقاضى وأولى، بل حكى فيه الإجماع.

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملى ج٧ ص٤٠٩ ن البابى الحلبى وقد عقب الدكتور محمد رأفت عثمان على ذلك بقوله: وعبارة الرملى هنا تشعر أن حكاية الإجماع عنده غير قوية حيث برهن على اشتراطه أولا بالقياس على القاضى ثم ثنى بأنه حكى فيه الإجماع، وكان مقتضى الترتيب الطبيعى للأدلة أن يذكر الإجماع أولا ثم يذكر القياس. وهذا يدل على أن الذين اشترطوا الاجتهاد في الإمام بلغوا من الكثرة حدا قربهم من الإجماع.

رئاسة الدولة في الفقه الإسلامى ص١٣٣، ١٣٤.

(٢) أخرجه مسلم ك المساجد باب من هو أحق بالإمامة رقم (٦٧٣) وأخرجه البغوى شرح السنة ج٣ ص٣٩٤ وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه كذلك عن ابن مسعود.

(٣) متفق عليه من حديث عمرو بن العاص. وأخرجه البغوى في شرح السنة ج١٠ ص١١٥.

والبخارى ك الاعتصام ب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقم ٧٣٥٢، ومسلم ك الأقضية به بيان أجر إذا اجتهد فأصاب أو اخطأ ح رقم ١٧١٦.

(٤) أخرجه أبو داود ك الأقضية ٣٥٧٣، والترمذى ك الاحكام ١٣٢٢، وابن ماجه ك الاحكام (٢٣١٥) وأخرجه البغوى شرح السنة ج١٠ ص٩٤ عن بريدة واسناده صحيح وصححه الحاكم ج٤ ص٩٠.

يصرف الأمور على النهج القويم ويجريها على الصراط المستقيم ولأن يعلم الحدود ويستوفي الحقوق ويفصل الخصومات بين الناس، وإذا لم يكن عالما مجتهدا لم يقدر على ذلك (١).

ولكن ما هو القدر الذى يصل به العالم إلى مرتبة الاجتهاد؟

ويمكننا أن نقرر أن المجتهد هو الذى جمع من علوم الدين والعلوم المعاونة ما يجعله يستغنى عن طلب الفتوى من الغير فلا يجوز للمجتهد أن يستفتى غيره ولا أن يقلد غيره، بل ينبغى عليه أن يعمل اجتهاده في كل أمر يعن له حتى يعرف حكم الشرع فيه، وليس معنى ذلك أنه لا يسأل غيره ولا يشاور غيره، فقد كان الصحابة يسأل بعضهم بعضا، ويشاور بعضهم بعضا.

والمجتهد من جمع خمسة أنواع من العلم: علم كتاب الله عز وجل، وعلم سنة رسول الله ﷺ، وأقاويل علماء السلف من إجماعهم واختلافهم، وعلم اللغة، وعلم القياس وهو طريق استنباط الحكم عن الكتاب والسنة إذا لم يجده صريحا في نص كتاب أو سنة أو إجماع.

فيجب أن يعلم من علم الكتاب: الناسخ والمنسوخ، والمجمل والمفسر والخاص والعام والمحكم والمتشابه والكراهية والتحريم والإباحة والندب والإيجاب.

ويعرف من السنة هذه الأشياء ويعرف منها الصحيح والضعيف والمسند والمرسل، ويعرف ترتيب السنة على الكتاب وترتيب الكتاب على السنة حتى إذا وجد حديثا لا يوافق ظاهره الكتاب يهتدى إلى وجه محمله فإن السنة بيان الكتاب ولا تخالفه، وإنما يجب معرفة ما ورد منها في أحكام الشرع دون ما عداها من القصص والأخبار والمواعظ.

وكذلك يجب أن يعرف من علم اللغة ما أتى في كتاب أو سنة في أمور الأحكام دون الإحاطة بجميع لغات العرب، وينبغى أن يتخرج فيها بحيث يقف على مرامز كلام العرب فيما يدل على المراد من اختلاف المحال، والأحوال، لأن الخطاب ورد بلسان العرب فمن لم يعرفه لا يقف على مراد الشرع.

ويعرف أقاويل الصحابة والتابعين في الأحكام ومعظم فتاوى فقهاء الأمة حتى لا يقع حكمه مخالفا

---

(١) القلقشندى – مآثر الإنافة فى معالم الخلافة ص٣٧ ج١ ن عالم الكتب بيروت ومثله ما ذكر الجوينى في غياث الأمم (والدليل عليه أن معظم أمور الدين تتعلق بالأئمة، فأما ما يختص بالولاة وذوى الأمر فلا شك في ارتباطه بالإمام، وأما ما عداه من أحكام فقد يتعلق به من جهة انتدابه للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فلو لم يكن الإمام مستقلا بعلم الشريعة لاحتاج إلى مراجعة العلماء في تفصيل الوقائع التى ترفع إلى الإمام وذلك يشتت رأيه ويخرجه عن دائرة الاستقلال ص٦٦، غياث الامم في التياث الظلم – إمام الحرمين الجوينى – تحقيق د. مصطفي حلمى، د. فؤاد عبد المنعم ط أولى سنة ١٤٠٠هـ، ن دار الدعوة بالاسكندرية.

لأقوالهم فيكون فيه خرق الإجماع.

وإذا عرف من كل نوع من هذه الأنواع معظمه فهو مجتهد، لا يشترط معرفة جميعها بحيث لا يشذ عنه شئ منها[1].

ولا يكتفي بهذا القدر من علوم الدين، بل ينبغى أن يتمتع المرشح بقدر من السداد في الرأى وحسن الفهم والتدبير والقدرة على سياسة الأمة وتدبير المصالح المهمة وهذا فضل علم[2].

وذهب فريق آخر من العلماء إلى عدم اشتراط بلوغ الإمام مرتبة الاجتهاد وذلك لصعوبة اجتماع هذا الشرط مع غيره من الشروط المطلوبة، في شخص واحد، كما أنه يجوز للإمام أن يفوض غيره من المجتهدين في الحكم في الأمور التى تستدعى الاجتهاد ويحكم بعد أن يستفتى العلماء[3].

وكذلك ينبغى على الإمام أن يستعين بأهل التخصص في كل فن من الفنون فيكون الإمام ومعاونوه ومستشاروه وحدة واحدة تبلغ مرتبة الاجتهاد.

والواقع أن ما ذكره أصحاب هذا الرأى من صعوبة اجتماع شرط الاجتهاد مع غيره من الشروط في شخص واحد، ليس بدليل في حد ذاته على عدم اشتراط هذا الشرط بل يمكن توجيهه على أنه بحث عن البديل المرضى في حالة عدم وجود جامع الشروط، وهذا ما أشرنا إليه من قبل عند تقسيم الشروط

---

(١) شرح السنة – البغوى ج١٠ – ص١٢٠، ١٢١ وقريب منه أورده ابن قدامة في المغنى ج٩ ص٤١، ٤٢.
وتراجع مباحث الاجتهاد في كتب أصول الفقه فإنها جميعا تتعرض لهذه الشروط بالتفصيل.

(٢) وقد أفرد بعض العلماء هذه الزيادة في قدر العلم، وعدها شرطا مستقلا كالماوردى وغيره، وهذا الشرط هو ما أسماه أستاذنا د. سليمان الطماوى الثقافة السياسية والحربية والإدارية، وسماه البعض الكفاءة النفسية.
السلطات الثلاث ص٣٨٣ وما بعدها.

(٣) ذهب الأستاذ محمد رأفت عثمان إلى تحقيق أن أصحاب هذا الرأى هم علماء الأحناف، واستدل على ذلك بأن بعضهم لم يورد شرط الاجتهاد في شروط الإمامة كصاحب الدر المختار وشارحه ابن عابدين، وكذلك صاحب المسامرة فقد عد العلم شرطا من الشروط الواجبة ثم قال: وزاد كثير الاجتهاد في الأصول والفروع، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامى ص١٣٤.
هذا وقد صرح بذلك صاحب بدائع الصنائع العلامة الكاسانى ج٧ ص٣ (وعندنا هذا ليس بشرط الجواز في الإمام الأعظم لأنه يمكنه أن يقضى بعلم غيره بالرجوع إلى فتوى غيره من العلماء) – ط ثانية ن دار الكتب العلمية.
والحق أن هذا هو المشهور من مذهب الأحناف وبخاصة المتأخرين منهم وقد صرح صاحب العناية على الهداية بأن اشتراط أهلية الاجتهاد مذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد، وقولهم رواية عن علمائنا الأحناف، نص محمد في الأصل أن المقلد لا يجوز أن يكون قاضيا، ولكن المختار خلافه.
العناية على الهداية بهامش فتح القدير – ج٧ ص٢٥٦ للإمام البابرتى.
وفي حاشية سعدى أفندى: فإن لفظ القدورى يدل على أنه شرط صحة التولية – شرح فتح القدير ج٧ ص٢٥٦.

إلى شروط صحة وشروط كمال وشروط إمكان الخ [1].

وكذلك فإن استعانة الإمام – غير المجتهد – بغيره من المجتهدين يكون في حالة الاضطرار، كتغلب شخص غير مستوفي الشروط، أو في حالة عدم اجتماع شرط الاجتهاد مع باقي الشروط في شخص واحد فيقدم الأمثل والأفضل.

وبهذا يترجح لدينا قول الجمهور في وجوب بلوغ المرشح للخلافة مرتبة الاجتهاد. خاصة ونحن نتحدث عن نظام الخلافة الكاملة.

* * *

(١) لقد فرق كثير من العلماء بين فرضين:

الأول: وجود المجتهد.

والثاني: عدم وجود المجتهد، أو وجوده مع تخلف شروط أخرى.

ففي الفرض الأول، لا خلاف حول اشتراط الاجتهاد .

وفي الفرض الثاني يتم ترشيح الأمثل والأفضل ولايقال أن شرط الاجتهاد غير لازم بحيث يتصور ترك المجتهد وترشيح غيره، ولقد نص بعض المالكية على ذلك: ففي حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج٤ ص١٢٩ في ذكر شروط القاضي: (مجتهد إن وجد وإلا فأمثل مقلد) ن دار احياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي.

وفي شرح الخرشي على مختصر خليل ج٧ ص١٣٨ ن دار صادر بيروت مجتهد إن وجد، وإلا فأمثل مقلد قال في الشرح: فلا تصح ولاية المقلد حيث وجد المجتهد والمراد بالمجتهد المجتهد المطلق.

وجدير بالذكر أن الدسوقي ذكر شروط الإمام في موضع آخر من كتابه ج٤ ص٢٩٨ فأغفل ذكر شرط الاجتهاد حيث قال: وشروط الإمام: الحرية والعدالة والفطانة وكونه قرشيا وكونه ذا نجدة في المعضلات. أهـ. اللهم إلا إذا حملنا قوله (ذا نجدة وكفاية في المعضلات) على أنه متضمن لشرط الاجتهاد حيث أن المجتهد يتولى حل ما أشكل من المعضلات، والله أعلم.

المبحث الثانى

شروط مختلف عليها

من هذه الشروط ما أثار جدلا وخلافا كبير بين الفقهاء قديما وحديثا ومنها ما هو محل اتفاق من جماهير علماء الأمة، لم يشذ عنها إلا من لا يعتد بخلافه كالخوارج والرافضة.

وسوف نعمد إلى بيان هذه الشروط بالتفصيل، مع بيان من خالف فيها، وحجج كل من المثبتين والمخالفين.

البلـــــوغ:

وهو من الشروط البديهية، فلا تنعقد الولاية لصغير، وذلك لأن الصغير غير مكلف في نفسه، فكيف يكلف بالولاية على غيره بل بالولاية على جميع المسلمين.

وتصرفات الصغير غير نافذة، بل تحتاج لإجازة وليه، فكيف تنفذ تصرفاته في حق غيره، قال تعالى **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا﴾** [سورة النساء: آية رقم ٥].

وقال رسول الله ﷺ « رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبى حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ »(١).

ولا نعلم أحداً شذ عن اشتراط هذا الشرط اللهم إلا إذا استثنينا الشيعة الإمامية، فإنهم يرون جواز إمامة الصبى، بل والحمل في بطن أمه، وإمامهم الغائب طفل لم يبلغ، ومع ذلك يعتقدون أنه يعلم كل شئ وإمامته تكون بالنص ممن قبله..... إلخ.

قال ابن حزم: وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ولا إمامة صبى لم يبلغ إلا الرافضة فإنها تجيز إمامة الصغير الذى لم يبلغ والحمل في بطن أمه وهذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير

(١) حديث صحيح سبق تخريجه قريبا ص ٤٤٦.

مخاطب، والإمام مخاطب بإقامة الدين(١).

وقد ذهب بعض الأحناف إلى جواز إمامة الصبى في حال كونه متغلبا، كأن يفرضه على الرعية حاشية أبيه، ولكنهم هنا يوجبون أن يكون معه من يقوم بأمور المسلمين وتكون له السلطة الفعلية، بينما تكون السلطة الأسمية للصبى حتى يبلغ، وذلك لأن تصرف الصبى لا يعتد به شرعا(٢).

ويرد الدكتور رأفت عثمان على هذا المسلك، مقررا أن فيه إقرارا لمبدأ توارث العرش وهو مبدأ ملكى غير إسلامى(٣).

والواقع أن بعض علماء الأحناف قد عرضوا لبعض صور الواقع الذى ساد في كثير من العصور، وقرروه على أنه حال ضرورة وحاولوا أن يكيفوه بصورة لا تخرج به عن حكم الشرع، فأوجب بعضهم ضرورة وجود وصى يتولى الأمر حتى لا يقال ببطلان كل تصرف يصدر عن السلطة.

وليس معنى هذا أن الأحناف يجيزون إمامة الصبى، بل لقد نص البعض على عدم صحة ولاية الصبى الصغير(٤).

---

(١) ابن حزم الظاهرى – الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٤ ص٨٩ ن مكتبة السلام العالمية وقال في المحلى ج٩ ص٣٦٠ ن دار التراث: ولأن عقود الإسلام إلى الخليفة ولا عقد لغلام لم يبلغ ولا عقد عليه. المحلى بتحقيق الشيخ أحمد شاكر وقال في ج١ ص٤٥.

الإمام إنما جعل ليقيم للناس الصلاة ويأخذ صدقاتهم ويقيم حدودهم ويمضى أحكامهم ويجاهد عدوهم وهذه كلها عقود ولا يخاطب بها من لم يبلغ أو من لا يعقل.

(٢) حاشية ابن عابدين على الدر المختار ج١ ص٥١٢.

والعناية على الهداية – بهامش فتح القدير ج٧ ص٢٥٣.

(٣) وقد أجاد سيادته في الرد على هذا المسلك، وبين أن الضرورة لا تكون متوافرة في كل الحالات التى ذكروها. رئاسة الدولة ص١٣٤ وما بعدها.

وقد صرح الأستاذ د. السنهورى بأن الأحناف كثيرا ما يخلطون بين نظام الخلافة الصحيحة، والخلافة الناقصة، بمعنى خلط الواقع بما ينبغى أن يكون، فقه الخلافة وتطورها – المرجع السابق ص٢٥٧، ٢٥٨

(٤) قال صاحب العناية على الهداية – بهامش فتح القدير ج٧ ص٢٥٣:

أما الصبى فلا ولاية له أصلا، وإذا لم تصح ولاية الصبى قاضيا لا يصح سلطانا، وما في زماننا من تولية ابن صغير للسلطان إذا مات فقد سئله في فتوى النسفي، وصرح بعدم ولايته، وقال: ينبغى الاتفاق على وال عظيم يكون سلطانا، غير أنه يعد نفسه تبعا لابن السلطان تعظيما وهو السلطان في الحقيقة أهـ . ومقتضى هذا أنه يحتاج إلى تجديد بعد بلوغه وهذا لا يكون إلا إذا عزل ذلك الوالى العظيم نفسه من السلطنة. أهـ

واشتراط البلوغ لئلا يلى أمر المسلمين سفيه، ولا يعنى أن ينتظر المسلمون بلوغ أحد الصبيان حتى يؤمروه، وهذا الشرط لا يمنع من اشتراط قدر زائد عن البلوغ وهو بلوغ المرشح سنا محددة، وقد أشار إلى هذه الملحوظة د. القطب طبلية ص١٦٧ المرجع السابق.

ويراجع في شرط السن د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص٢٣٢ وما بعدها.

٢- الحريـــــة:

وهى شرط بديهي أيضا، لأن العبد المملوك لا يحق له التصرف في شئ بدون إذن سيده، فهو لا يملك أمر نفسه فكيف تكون له ولاية على غيره.

وقد نقل بعض العلماء الإجماع على ذلك (١).

وقد شذ الخوارج وجوزوا أن يكون الإمام عبدا وقد سبق أن ذكرنا فرق الخوارج ومذاهبهم من قبل، ولا يعتبر العلماء أن هذا الرأى يقدح في صحة الإجماع.

وإذا كان الرق قد زال عن واقعنا المعاصر بمقتضى الاتفاقات والمعاهدات الدولية، فالواقع أن استرقاق البشر واستعبادهم قد أخذ صورا أخرى هناك الاستعباد الفكرى والاقتصادى والثقافي، ولهذا فخليفة المسلمين يجب أن يكون حرا جسدا وفكرا وثقافة، فالحاكم الذى ثقافته غير إسلامية حريته ناقصة، والحاكم الذى يدين بمنصبه لمساعدات غير إسلامية حريته ناقصة (٢).

هذا وقد ورد عن النبى ﷺ أحاديث تفيد جواز ولاية العبد منها: ما روى عن أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: « اسمعوا واطيعوا وإن استعمل عليكم عبدٌ حبشى كأن رأسه زبيبة » (٣).

وعنه أن النبى ﷺ قال لأبى ذر رضى الله عنه: اسمع وأطع ولو لعبد حبشى كأن رأسه زبيبة »(٤).

وعن أم الحصين أنها سمعت النبى ﷺ يخطب في حجة الوداع وهو يقول: « ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله اسمعوا له وأطيعوا » (٥).

وقد تعلق الخوارج ومن وافقهم بظواهر هذه الأحاديث مقررين صحة إمامة العبد ووجوب طاعته وعدم الخروج عليه.

أما جمهور الأمة فقد ذهبوا في تأويل هذه النصوص مذاهب شتى نذكرها فيما يلى:

١- أن ما ذكره النبى ﷺ من السمع والطاعة للعبد الحبشى يكون في حال تغلبه على منصب

---

(١) نقل ابن بطال عن المهلب: وأجمعت الأمة على أنها لا تكون في العبيد - وفتح البارى ج١٣ ص١٣١. وقال الشنقيطى ولا خلاف في هذا بين العلماء - أضواء البيان في تفسير القرآن ج١ ص٥٥.

(٢) وهذا تفسير واسع لمفهوم الرق، ذكره الدكتور أحمد الحصرى في كتابه الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامى ص٢٢٧ ن مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) أخرجه البخارى عن أنس ك الأحكام حديث رقم ٧١٤٢ ومسلم عن أبى ذر رقم ١٨٣٧ ك الإمارة.

(٤) أخرجه البخارى ومسلم والبغوى في شرح السنة ج١٠ ص٤٢ رقم ٢٤٥٢.

(٥) أخرجه مسلم برقم ١٨٣٨ ك الإمارة وأحمد ج٤ ص٦٩ وذكره البغوى في شرح السنة بلفظ (روى) وهى تفيد التضعيف رغم أن الحديث صحيح كما ذكر محققه ج١٠ ص٤٢.

الإمامة. ووجه الدلالة أنه أمر بطاعة الحبشي والإمامة العظمى إنما تكون بالإستحقاق في قريش فيكون غيرهم متغلبا فإذا أمر بطاعته استلزم النهى عن مخالفته والقيام عليه (١).

٢- وذهب البعض إلى أن المراد بالعامل - العبد - هنا من يستعمله الإمام القرشى فيكون واليا على بعض البلاد من جهة الإمام، لا من يلى الإمامة العظمى (٢).

٣- وذهب البعض إلى أنه يحتمل أن يكون قد سمى عبدا باعتبار ما كان قبل أن يعتق، مع أنه وقت التولية حر (٣).

٤- وذهب آخرون إلى أن هذا مثل يضرب بما لا يقع حقيقة وذلك مبالغة في الأمر بالطاعة، وإن كان لا يتصور أن يلى ذلك شرعا (٤).

وهذه كلها تأويلات محتملة يمكن حمل هذه النصوص عليها (٥).

٣- الكفاءة الجسمية:

ونعنى بها سلامة الأعضاء والحواس من كل نقص يؤثر في كفاءة شاغل المنصب أو المرشح له.

قال ابن خلدون: (وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين والرجلين والأنثيين، فتشترط السلامة منها

---

(١) فتح البارى شرح صحيح البخارى ج٢ ص٢١٩، ج١٣ ص١٣١

(٢) حكاه ابن حجر في الفتح عن ابن الجوزى ج٢ ص٢١٩، وذكره الشنقيطى في تفسيره أضواء البيان ورجحه قال: وهو أظهرها ج١ ص٥٦.

ورجحه عبد الله الدميجى في رسالته الإمامة العظمى ص٢٤٢ قال: وسبب الترجيح ما رواه الحاكم من حديث على عن النبى ﷺ: «الأئمة من قريش، أبرارها أمراء أبرارها وفجارها أمراء فجارها، ولكل حق فأتوا كل ذى حق حقه، وإن أمرت قريش فيكم عبدا حبشيا مجدعا فاسمعوا له وأطيعوا»، قال ابن رجب اسناده جيد وصححه الألبانى - صحيح الجامع الصغير ج٢ ص٤٠٦ حديث رقم ٢٧٥٤.

(٣) ذكره ابن حجر في الفتح بلفظ قلت: ج١٣ ص١٣١ فهو منسوب إليه ونظيره في القرآن «وآتوا اليتامى أموالهم»، فأطلق لفظ اليتيم على البالغ باعتبار ما كان لأنه بعد البلوغ لا يسمى يتيما لقول النبى ﷺ «لا يتيم بعد احتلام»، عبد الله الدميجى - الإمامة العظمى ص٢٤٢.

(٤) ذكره ابن حجر في الفتح ونسبه للخطابى ج١٣ ص١٣١.

(٥) يؤيد ذلك أن رسول الله ﷺ لم يكن يبايع العبد على ما سوى الإسلام فعن جابر قال: جاء عبد فبايع النبى ﷺ على الهجرة ولم يشعر أنه عبد فجاء سيده يريده فقال له النبى ﷺ بعنيه فاشتراه بعبدين أسودين، ثم لم يبايع أحدا بعد حتى يسأله أعبد هو؟.
أخرجه مسلم ك المساقاة ح رقم ١٦٠٢، والترمذى أبواب السير باب في بيعة العبد، والنسائى ك البيوع.

كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه، وإن كان إنما يشين في المنظر فقط كفقد إحدى هذه الأعضاء فشرط السلامة منه شرط كمال) [1].

وقد فصل الماوردى فجعل سلامة الأعضاء شرطاً وسلامة الحواس شرطاً أخر فقال:: (والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها ما يدرك بها. والرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض)[2]. وقد أسهب الماوردى وغيره في بيان أثر النقص على الترشيح وعلى عزل الإمام القائم فقسم النقص إلى أنواع:

الأول: ما لا يمنع من عقد الإمامة ولا استدامتها – فلا يؤثر على الترشيح ولا على الصلاحية للبقاء في المنصب – وهو ما لا يؤثر فقده في رأى ولا عمل ولا يشين في المنظر كقطع الذكر والأنثيين [3].

الثاني: ما يمنع من عقد الإمامة – الترشيح – ومن استدامتها وهو ما يمنع من العمل كذهاب اليدين والرجلين وفقد البصر.

الثالث: ما يمنع من عقد الإمامة – الترشيح – واختلف الفقهاء في منعه من استدامتها كذهاب إحدى اليدين أو الرجلين.

الرابع: ما لا يمنع من استدامة الإمامة، واختلف في منعه من ابتداء عقدها – أى من الترشيح – وهو ما شان وقبح ولم يؤثر في عمل ولا في نهضة كجدع الأنف وسمل أحد العينين [4].

وهذا الإسهاب والتقسيم الذى فعله الماوردى وغيره من الفقهاء قد يعجب له البعض ويُعجب به [5]، وقد يراه آخرون من قبيل التزيد الذى لا داعى له في مثل هذه الدراسات الإنسانية [6].

والحقيقة أن نقص الأعضاء والحواس بما يؤثر في قدرة الشخص ويجعله في درجة ما دون الشخص العادى، ينبغى أن تؤثر على الترشيح لمثل هذا المنصب الهام. وكذلك على الاستمرار فيه، لأن هذا

---

(١) ابن خلدون – المقدمة ص١٩٣.

(٢) الماوردى – الأحكام السلطانية ص٦.

(٣) ودلل الماوردى على ذلك بأن يحى بن زكريا كان حصورا لا يأتى النساء ولم يشنه ذلك.
بل مدحه الله عز وجل بقوله ﴿ سيدا وحصورا ونبيا من الصالحين ﴾ آل عمران ٣٩.

(٤) الماوردى – المرجع السابق ص١٦، ١٧، ١٨ بتصرف يسير.

(٥) د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص٣٧٨ حيث يقول: لقد درس الماوردى هذا الموضوع دراسة لاتكاد نجد لها نظيرا في مؤلفات القانون الدستورى المقارن.

(٦) د. القطب طبلية – الوسيط في النظم الإسلامية – الإسلام والدولة ص١٧١ وما بعدها حيث يقول: وهو منهج لا يتناسب – باطراد مع العلوم الإنسانية بصفة عامة والسياسية بصفة خاصة.

النقص ضعف، والمنصب يحتاج إلى القوة والكفاءة في العلم والجسم. لذلك نص المولى تبارك وتعالى على ذلك في قصة طالوت ﴿ **إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٢٤٧].

وقد قال النبى ﷺ لأبى ذر رضى الله عنه: « يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها » (١).

وقد خالف في هذا ابن حزم حيث قال: ولا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجذم والأحدب الذى لايدان له ولا رجلان ومن بلغ الهرم مادام يعقل ولو أنه ابن مائة عام، ومن يعرض له الصرع ثم يفيق.... فكل هؤلاء إمامتهم جائزة اذ لم يمنع منها نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولانظر ولا دليل أصلا (٢).

ويرد على هذا ما سبق أن قررناه من احتياج المنصب إلى القوة والأمانة ونقص البدن يؤثر في هذه القوة فيضعفها.

القرشيـــــة:

لقد أثار هذا الشرط من الجدل والخلاف قديما وحديثا ما لم يثره غيره من الشروط، فعده جمهور أهل السنة ومعهم الشيعة من الشروط الواجبة، وأغفله الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة قديما.

وقد اختلف الباحثون في العصر الحديث حول هذا الشرط أيضا، فمنهم من أثبته ومنهم من رده لتعارضه مع المبادئ العامة للإسلام.

وسوف نعرض لأراء المثبتين لهذا الشرط وأدلتهم وآراء النفاة وأدلتهم محاولين الترجيح بعون الله إن استطعنا ترجيحا.

المذهب الأول: اشتراط القرشية في المرشح للخلافة وهو أن يكون الخليفة من قريش (٣).

---

(١) أخرجه مسلم ك الإمارة رقم ١٨٢٥، وأحمد في المسند ج٥ ص١٧٣ وأبو داود والنسائى.

(٢) ابن حزم الظاهرى – الفصل في الملل والاهواء والنحل – مكتبة السلام العالمية ص١٢٩ ج٤ وقد طبع بهامشه كتاب الملل والنحل للشهرستانى.

(٣) اختلف الناس فيمن هم قريش على ثلاثة أقوال:

الأول: هم بنو النضر بن كنانة، ذكره ابن هشام في السيرة وعليه بعض الشافعية مستدلين بقول النبى ﷺ (نحن بنو النضر بن كنانة لا نقفوا امنا ولا ننتفى من أبينا) حم ٥-٢١١. =

وقد ذهب إلى اشتراط القرشية جمهور أهل العلم ممن يعتد بخلافهم من أهل السنة والجماعة، بل حكى بعضهم الإجماع على ذلك [١].

وذهب الشيعة إلى اشتراط هذا الشرط ضمنا حيث يرون أن الخلافة لا تكون إلا في أولاد على بن أبى طالب - على خلاف بينهم في التفضيل كما سبق أن أشرنا في مبحث الفرق - ومعلوم أنهم قرشيون.

وقد استدل القائلون باشتراط القرشية في المرشح للخلافة على صحة ما ذهبوا إليه بالسنة الصريحة الصحيحة وبالإجماع.

أما السنة: فقد روى عن النبى ﷺ أحاديث كثيرة تفيد أن قريشا هم ولاة هذا الأمر - أمر الخلافة- من ذلك:

١- عن معاوية رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين » [٢].

٢- عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: « الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم، تجدون من خير الناس أشد الناس كراهية لهذا الشأن حتى يقع فيه». وفي رواية أخرى عنه رضى الله عنه: « الناس تبع لقريش في هذا الأمر» [٣].

٣- عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « لا يزال هذا الأمر في قريش ما

= **الثاني**: أنهم بنو فهر بن مالك قال الزهرى: وهو الذى أدركت عليه من أدركت من نسابى العرب أن من جاوز فهرا فليس من قريش، وقال الشنقيطى: فالفهرى قرشى بلا نزاع ومن كان من أولاد مالك بن النضر أو أولاد النضر بن كنانة ففيه خلاف، ومن كان من أولاد كنانة من غير النضر فليس بقرشى بلا نزاع. وهو أرجح الأقوال.

الثالث: هم أولاد إلياس بن مضر، وذهب البعض إلى أنهم جميع أولاد مضر، وهذا قول مرجوح. يراجع في ذلك سيرة بن هشام ج١ ص٥٩، وطبقات ابن سعد ج١ ص٣، ص٣٩ وما بعدها، وفتح البارى شرح صحيح البخارى لابن حجر ج٦ ص٦١٧، ٦١٨، زاد المعاد لابن القيم ج٣ ص٦١٨ وغير ذلك من المراجع كثير وإنما أشرنا لبعضها بغية الاختصار.

(١) قال عياض: اشتراط كون الإمام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوها في مسائل الإجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار. أهـ. مسلم بشرح النووى ج٤ ص٤٨٠، ولا أعرف من المتقدمين أحدا خالف في هذا سوى إمام الحرمين الجوينى والباقلانى وهما من الأشاعرة وسوف يأتى تفصيل ذلك.

(٢) أخرجه البخارى ك الاحكام - باب الأمراء من قريش حديث رقم ٧١٣٩، ك المناقب رقم ٣٥٠٠.

(٣) أخرجه البخارى ك الاحكام - باب ما يكره من الحرص على الإمارة، ح رقم ٧١٤٨، وأخرجه مسلم ك الإمارة فهو متفق عليه، ورقمه عند مسلم ١٨١٨- والرواية الثانية لمسلم

بقى اثنان ». وفي رواية « ما بقى منهم اثنان »(١).

٤- عن أنس رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: « الأئمة من قريش، ولى عليكم حق عظيم ولهم مثله ما فعلوا ثلاثا: إذا استرحموا فرحموا، وحكموا فعدلوا وعاهدوا فوفوا، فمن لم يفعل منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين »(٢).

٥- عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: « يا معشر قريش فإنكم ولاة هذا الأمر ما لم تعصوا الله، فإذا عصيتموه بعث عليكم من يلحاكم كما يلحى القضيب، لقضيب في يده »(٣).

٦- والأحاديث في ذلك كثيرة، بل لقد روى مسلم عن جابر بن سمرة أن النبى ﷺ قال: « لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثنى عشر خليفة .. كلهم من قريش »(٤).

وهذه الأحاديث نصوص صريحة تفيد اختصاص قريش بولاية أمر المسلمين أى الخلافة - وقد عبر النبى ﷺ عنها بلفظ الأمر والشأن، بل إنه صرح بأن الأئمة من قريش وأن الدين لا يزال عزيزا حتى يلى أمر الناس اثنى عشر خليفة كلهم من قريش .

وهذا ما فهمه جماهير علماء المسلمين من سلف هذه الأمة، فلم يشذ عنهم سوى من لا عبرة بخلافه من أهل البدع كالخوارج والمعتزلة.

وواضح من نصوص هذه الأحاديث أن اختصاص قريش بالخلافة منوط بأمرين:

الأول: بقاء قريش. وهذا واضح من حديث ابن عمر (ما بقى منهم اثنان) هذا وقد ورد الخبر بأن قريشاً أسرع الناس فناء، فعن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: « أسرع قبائل الناس فناء قريش »، وعن

---

(١) أخرجه البخارى ك الاحكام رقم ٧١٤٠، ومسلم ك الإمارة رقم ١٨٢٠ فهو متفق عليه، وفى رواية البخارى (ما بقى منهم اثنان) وفى رواية مسلم « ما بقى من الناس اثنان ».

(٢) صحيح، ورد من حديث جماعة من الصحابة منهم أنس وعلى وأبو برزة الأسلمى، وحديث أنس عند الطيالسى فى مسنده رقم ٢١٣٣ صحيح على شرط الستة - الجماعة - وقد نص البعض على تواتر هذه الرواية قال ابن حجر جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابيا وذكره الكتانى فى المتواتر وكذلك ابن حجر.

يراجع فى تخريجه الألبانى - إرواء الغليل ج٢ ص٢٩٨: ص٣٠١ - ومجمع الزوائد ج٥ ص١٩٢ - فتح البارى ج٧ ص٣٩ وج١٣ ص١٢٢ وما بعدها - تلخيص الحبير لابن حجر ج٤ ص٤٢ ن دار المعرفة بيروت لبنان.

(٣) أخرجه أحمد والطبرانى وأبو يعلى ورجاله ثقات ورجال أحمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد ج٥ ص١٩٢.

(٤) أخرجه مسلم بروايات عديدة عن جابر بن سمرة ك الإمارة خمس روايات متتالية رقم ١٨٢١.

عائشة أن رسول الله ﷺ قال لها: « قومك أسرع أمتى لحوقا بى»[(1)].

وهنا يثور تساؤل هام: هل يجوز خلو قريش ممن يصلح للإمامة؟ لقد تعرض العلماء لهذا الفرض، وذهب بعضهم إلى عدم جواز خلو قريش ممن يصلح للإمامة، وإلا لكانت هذه الأحاديث لغوا لا قيمة لها.

وذهب آخرون إلى جواز خلو قريش ممن يصلح للإمامة، وهو المحفوظ عن بعض المعتزلة كالجبائى، وفي هذه الحالة ينصب من غيرهم من يصلح لها، إن هذا الشرط شرط تقديم، فما الذى يمنع من العدول عن القرشى إذا لم يصلح لبعض الوجوه إلى غيره، إن المراد بالحديث - الأئمة من قريش « إنما هو ضرب من التكليف لأنه لا يجوز أن يريد عليه السلام أن الأئمة منهم من غير اختيار وعقد وإنما يعنى وجوب الاختيار البيعة[(2)].

الثاني: قيامها بحق الله عليها وهذا واضح من حديث معاوية عند البخارى (ما أقاموا الدين) وحديث ابن مسعود (ما لم تعصوا الله) وحديث أنس (إذا استرحموا فرحموا وحكموا فعدلوا وعاهدوا فوفوا).

قال الحافظ ابن حجر: وقد جاءت الأحاديث التى أشرت إليها على ثلاثة أنحاء:

الأول: وعيدهم باللعن إذا لم يحافظوا على المأمور به كما في حديث أنس وليس في هذا ما يشعر بخروج الأمر عنهم.

---

(1) حديث أبي هريرة رواه أحمد وأبو يعلى والبزار، ورجال أحمد وأبى يعلى رجال الصحيح وحديث عائشة أخرجه أحمد والبزار ورجال أحمد رجال الصحيح كما فى مجمع الزوائد ج١٠ ص٣٠ و٣١ وهذه الأحاديث تتفق مع رواية ابن عمر عند البخارى (ما بقى منهم اثنان) وتخالف روايته عند مسلم (ما بقى من الناس اثنان) وعلى ذلك تحمل روايته الأخيرة على أن المراد بالناس قريش، أو أنه وقع فيها وهم من جانب بعض الرواة، ولكن ورد عن عمرو بن العاص أن النبى ﷺ قال: قريش ولاة الناس فى الخير والشر إلى يوم القيامة، أخرجه الترمذى ك الفتن وقال حسن صحيح غريب، وهو إما أن يقال فيه ما قيل فى رواية ابن عمر عند مسلم، أو يتوقف فى أمر هذه الأحاديث والله أعلم بالصواب.

(2) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - القاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى ج٢٠ ص٢٣٩ وما بعدها.

وكذلك بعض الشافعية. جاء فى نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملى: ج٧ ص٤٠٩: (قريشا فإن فقد فكنانى - رجل من كنانة - ثم رجل من بنى اسماعيل، ثم أعجمى على ما فى التهذيب أو جرهمى على ما فى التتمة، ثم رجل من بنى اسحاق » أهـ.

هذا فرض يدفعه ما سبق من أحاديث تفيد أن قريشاً ولاة هذا الأمر إلى قيام الساعة.

قال ابن حجر: قالوا: إنما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم فى ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وإن كان لا يقع عادة أو شرعا - فتح البارى ج١٣ ص١٢٨.

الثاني: وعيدهم بأن يسلط عليهم من يبالغ في أذيتهم – كما في حديث ابن مسعود – وليس في هذا أيضا تصريح بخروج الأمر عنهم وإن كان فيه إشعار به.

الثالث: الإذن في القيام عليهم وقتالهم والإيذان بخروج الأمر عنهم [(١)]. وحديث القحطاني شاهد على خروج الأمر عنهم [(٢)] وبه يقوى أن مفهوم حديث معاوية (ما أقاموا الدين) أنهم إذا لم يقيموا الدين خرج الأمر عنهم.

ويؤخذ من بقية الأحاديث أن خروجه عنهم إنما يقع بعد إيقاع ما هددوا به من اللعن أولا وهو الموجب للخذلان وفساد التدبير وقد وقع ذلك في صدر الدولة العباسية، ثم التهديد بتسليط من يؤذيهم عليهم ووجد ذلك من غلبة مواليهم بحيث صاوروا معهم كالصبى المحجور عليه يقتنع بلذاته ويباشر الأمور غيره، ثم أشتد الخطب فغلب عليهم الديلم فضايقوهم في كل شئ حتى لم يبق للخليفة إلا الخطبة واقتسم المتغلبون الممالك في جميع الأقاليم ثم طرأ عليهم طائفة بعد طائفة حتى انتزع الأمر منهم في جميع الأقطار ولم يبق للخليفة إلا مجرد الأسم في بعض الأمصار أهـ [(٣)].

هذا وقد تولى الخلافة بعد ذلك سلاطين العثمانيين وهم ليسوا بقرشيين.

وواضح أن الذين اشترطوا القرشية قد اختلفوا حول قيمة هذا الشرط فذهب البعض إلى أنه شرط صحة فلا تكون ثمة خلافة ما لم يكن الخليفة قرشيا، وذهب آخرون إلى أنه شرط كمال أو تفضيل، بحيث لو اجتمع قرشي وغير قرشي متساويان في استكمال الشروط المطلوبة فيقدم القرشي، أما إذا كان غير القرشي أكفأ من القرشي فيقدم غير القرشي لأن العبرة بالكفاءة لا بالنسب والقرشية إحدى مقومات الكفاءة [(٤)].

---

(١) ابن حجر – فتح البارى شرح صحيح البخارى ج١٣ ص١٢٥ بتصرف.

(٢) روى البخارى عن أبي هريرة يرفعه: لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه ك الفتن – ب٢٣ ح رقم٧١١٧.

(٣) ابن حجر فتح البارى شرح صحيح البخارى ج١٣ ص١٢٥.

(٤) ذهب إلى أن القرشية شرط كمال وتفضيل:

١– الجبائي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة.

٢– د. يحى إسماعيل – موقف السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص٢٧٠ وما بعدها.

٣– د. محمد رأفت عثمان – رئاسة الدولة في الفقه الإسلامى ص٢١٣ حيث يقول: وقد تبين أن هذا الشرط ليس شرطا لا يمكن إسقاطه كالبلوغ أو العقل مثلا بل هو شرط لتفضيل القرشي عند تساويه مع غير القرشي فاذا لم تتوافر الكفاءة في القرشي فإن الإمامة حينئذ لا تكون للقرشي. =

واستدل الجمهور على اشتراط القرشية بالإجماع. قال النووى: وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة والتابعين فمن بعدهم بالأحاديث الصحيحة (١).

وقال عياض: اشتراط كونه قرشيا هو مذهب العلماء كافة وقد احتج به أبو بكر وعمر رضى الله عنهما على الأنصار يوم السقيفة فلم ينكره أحد وقد عدها العلماء في مسائل الإجماع، ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف ما ذكرنا وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار (٢).

ولم يخالف في ذلك إلا الخوارج وبعض المعتزلة، ولا يعتبر علماء أهل السنة قول هؤلاء قادحاً في صحة الإجماع. ولا اعتداد بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه يجوز كونه من غير قريش، ولا سخافة ضرار بن عمرو في قوله: إن غير القرشي من النبط وغيرهم يقدم على القرشي لهوان خلعه إن عرض منه أمر، وهذا الذى قاله من باطل القول وزخرفه مع ما هو عليه من مخالفة إجماع المسلمين والله أعلم (٣).

ولا أعلم أحدا من المتقدمين من أهل السنة قد خالف في هذا اللهم إلا ما يروى عن إمام الحرمين الجوينى قوله: وهذا مسلك لا أوثره فإن نقلة هذا الحديث معدودون لا يبلغون مبلغ عدد التواتر والذى يوضح الحق في ذلك أنا لا نجد في أنفسنا ثلج الصدور واليقين المثبوت بصدد هذا من فلق فيّ رسول الله ﷺ كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد فإذا لا يقتضى هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة، وقال في معرض أخر. وهذا مما يخالف فيه بعض العلماء وللاحتمال فيه عندى مجال والله أعلم بالصواب (٤).

وكذلك ما يروى عن الباقلانى حيث قال: إن ظاهر الخبر لا يقضى بكونه قرشيا ولا العقل يوجبه(٥). هذا مع أنه قد اشترطه في كتاب آخر حيث قال: ويجب أن يعلم أن الإمامة لا تصلح إلا لمن تجتمع فيه شرائط منها أن يكون قرشيا لقوله ﷺ (الأئمة من قريش) (٦).

= أما من ذهب إلى أنها شرط صحة فهم جمهور المتقدمين على ما حكاه ابن خلدون في المقدمة ص١٩٤ ـ وبقى الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسلمين) أهـ .

(١) صحيح مسلم بشرح النووى ج١٢ ص١٩٩ وطبعة دار الشعب ج٤ ص٤٨٠.

(٢، ٣) صحيح مسلم بشرح النووى – السابق ن دار الشعب ج٤ ص٤٨٠، ٤٨١.

(٤) غياث الأمم ص ١٦٣، والإرشاد ص ٤٢٧ كلاهما لإمام الحرمين الجوينى.

(٥) التمهيد، نقلا عن الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف في تعليقه على الصواعق المحرقة للهيثمى ص٩ وكذلك نسبه ابن خلدون في مقدمته للباقلانى ص١٩٤.

(٦) الإنصاف ص ٦٩ نقلاً عن الأستاذ عبد الله الدميجى – الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٢٧٥.

وكلام كل من الجوينى والباقلانى مردود من وجوه: أحدهما أن الحديث بلغ مبلغ التواتر، وقد ذكر ذلك أهل هذا الفن مثل الحافظ ابن حجر وغيره فلا عبرة بقولهما إنه من أخبار الآحاد ولأنهما لم يتتبعا طرقه كغيرهما من أهل الحديث.

الثانى : أن الأحاديث ظاهرة في اشتراط القرشية وليس كما قال الباقلانى أن ظاهر الخبر لا يقضى بكونه قرشيا.

الثالث: أن مسألة الاحتجاج بخبر الواحد، وهل يفيد العلم أم لا مسألة خلافية والراجح أن خبر الواحد يوجب العمل بمقتضاه وإلا تعطلت الشرائع، وقد فصلنا هذا في الحديث عن وجوب الخلافة.

الرابع: أنهما متأخران، وقد حكى العلماء انعقاد الإجماع على هذا الشرط في عصور السلف، فمخالفتهما لاتقدح في الإجماع إذ لاعبرة بقول يخالف الإجماع (١).

ويبدو أن بعض أهل العلم يتورع عن حكاية الإجماع في مثل هذه الحالة، لذا قال ابن حجر: ويحتاج من نقل الإجماع إلى تأويل ما جاء عن عمر: إن أدركنى أجلى وأبو عبيدة حى استخلفته، فإن أدركنى أجلى وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل والمعروف أن معاذ بن جبل أنصارى لا نسب له في قريش. ثم قال: فيحتمل أن يقال لعل لإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم (٢).

المذهب الثانى: عدم اشترط القرشية في المرشح للخلافة وقد ذهب إلى ذلك من المتقدمين الخوارج وبعض المعتزلة كضرار بن عمرو، فقد ذهب هذا الأخير إلى تقديم النبطى على القرشى إذا اجتمعا، وذلك لهوان خلعه إذا خالف الشريعة، بينما ذهب الكعبى إلى أن القرشى أولى بها من الذى يصلح لها من غير قريش فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره (٣).

---

(١) راجع مباحث الإجماع في كتب أصول الفقه.

(٢) ابن حجر العسقلانى - فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج١٣ ص١١٩ والخبر وإن كان رجال إسناده ثقات كما ذكر ابن حجر، إلا أن فيه انقطاعا فالحديث - الخبر - ورد في مسند أحمد ج١ ص١٨، وقد ضعفه الشيخ أحمد شاكر في تحقيق مسند أحمد ج١ ص٢٠١ حديث رقم ١٠٨ حيث قال: في إسناده انقطاع لأن شريح بن عبيد تابعى متأخر لم يدرك عمر وكذلك راشد بن سعد الحمصى لم يدرك عمر، فالحديث ضعيف لانقطاعه.

ومادام الخبر ضعيفا فلا داعى لتأويله كما فعل ابن حجر رحمه الله، لأن اللجوء إلى التأويل يكون إذا تصادم نصان صريحان صحيحان.

(٣) والمعتزلة وإن جوزوا الإمامة في غير قريش، إلا أنهم لايقدمون النبطى على القرشى. الشهرستانى - الملل والنحل بهامش الفصل ج١ ص٩٠.

ومن الأشاعرة الباقلاني والجويني وقد ذكرنا كلام كلاهما من قبل أما من المتأخرين، فقد ذهب جمهور الباحثين في نظام الحكم الإسلامي إلى نفي اشتراط القرشية في المرشح للخلافة [1].

والواقع أن أصحاب هذا المذهب يجدون صعوبة شديدة في تقريره وذلك لكثرة الأحاديث التي تفيد اختصاص قريش بالخلافة، وحكاية الإجماع الذي حكاه غير واحد من العلماء، ولكنهم في النهاية لا يعدمون رأيا، ويذهبون في الاستدلال لرأيهم مذاهب شتى.

١ - فمنهم من يطعن في صحة هذه الأحاديث ويرميها بالوضع. على اعتبار أنها وضعت لخدمة مذاهب سياسية أو تزلفا للحكام [2].

وهذا مسلك من لا بضاعة له في الحديث ولا غيره، ولا يقول به إلا من جهل هذا العلم أو تعامى عن قبول الأخبار الصحيحة لهوى نفس، وهو مسلك خاطئ، فهو يؤدى في النهاية إلى رد الاستدلال بالسنة بالكلية.

٢ - ومنهم من يرفض الاستدلال بهذه الأحاديث لكونها أخبار آحاد، لا تفيد العلم، ولايستدل بها في مباحث العقيدة، وهذا مسلك المتكلمين، وقد عبر عنه الجويني في عبارته السابقة. وهذا المسلك من علماء الكلام مردود عند جمهور أهل السنة، وقد بينا ذلك تفصيلا في غير هذا الموضع [3].

٣ - ومنهم من يعارض أحاديث اختصاص قريش بالخلافة بأحاديث أخرى صحيحة كقول النبي ﷺ « ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله اسمعوا له وأطيعوا » [4].

وقد سبق أن بينا أن أهل السنة قد تأولوا هذه الأحاديث وجمعوا بينها وبين هذه أحاديث اختصاص قريش بالخلافة بما يدفع عنها التعارض الظاهرى [5].

٤ - ومنهم من ذهب إلى أن أحاديث اختصاص قريش بالخلافة إنما هى مجرد أخبار وليست أوامر

---

(١) منهم على سبيل المثال: الشيخ محمد أبو زهرة، والأستاذ العقاد والدكتور صلاح الدين دبوس وغيرهم كثيرون.

(٢) هذا مسلك بعض الكتاب في هذا العصر فهو يعرض الحديث على عقله أو على هواه، فإن وافقه قبله، وإن خالفه رده، وقد رد أصحاب هذا المسلك كثيرًا من الأحاديث الصحيحة المعتبرة كبعض أحاديث البخارى ومسلم، هذا وقد ظهرت طائفة تسمى نفسها بالقرآنيين، يدفعون السنة بالكلية ويكتفون بالقرآن الكريم وحده في فهم أحكام الدين، وهذا مسلك يتنافى مع الدقة في منهج البحث عند هؤلاء الكتاب المتأخرين. وقد رد الدكتور على حسنى الخربوطلى هذه الأحاديث في كتابه الإسلام والخلافة ص٤٢ ورماها بالوضع نقلا عن عبد الله الدميجى - الإمامة العظمى ص٢٧٦.

(٣) راجع ذلك تفصيلا في القسم الأول، مبحث الخلافة بين الوجوب والجواز.

(٤) راجع هذه الأحاديث في هذا المبحث تحت شرط الحرية.

(٥) راجع كلام العلماء في الجمع بين هذه الأحاديث وتلك في الكلام على شرط الحرية.

تفيد حكما شرعيا [1].

ويرد أهل السنة على هذا بأن ما جاء من هذه الأحاديث أوامر في صيغة الخبر وأن غيرها من الأحاديث قد وردت بصيغة الأمر الصريح كقول النبى ﷺ (قدموا قريشا ولا تقدموها) [2].

كما أنها لو كانت مجرد أخبار من النبى ﷺ لتحققت، لأن خبر المعصوم الصادق لابد أن يتحقق، ولما ولى الخلافة إلا قرشي إلى يوم القيامة [3].

قال ابن حزم (هذان الخبران وإن كانا بلفظ الخبر فهما أمر صريح مؤكد إذ لو جاز أن يوجد الأمر في غير قريش لكان تكذيبا لخبر النبى ﷺ وهذا كفر ممن أجازه [4].

٥- وذهب بعضهم إلى أن هذه الأحاديث تخالف المبادئ الإسلامية العامة كمبدأ المساواة بين المسلمين ولأن الإسلام قد نهى عن العصبية.

ويرد على ذلك بأن التفضيل لايعنى إقرار العصبية، لأن الإمام ليس له في نظر الإسلام ميزة عما سواه فهو مثلهم إلا أنه أكثرهم حملا واختصاص البعض بحكم شرعى لايعنى الخروج على المساواة وإقرار مبدأ التعصب المذموم. وقد خص الشارع قريشا بأن الإمامة فيهم، وخص بنى هاشم بتحريم الصدقة عليهم واستحقاقهم الخمس من الغنائم.. [5].

٦- وذهب البعض منهم إلى تعليل هذه النصوص وأن العلة من اختصاص قريش بالخلافة أنهم أهل الشوكة والمنعة وأن عصبتهم كافية لسوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، وإنه حيث كانت العصبية كانت الخلافة، واليوم وقد زالت عصبية قريش، بل إن العصبية لم يعد لها مكان في حكم الشعوب، وحل محلها رضاء الشعوب عن الحكام وتأييدهم لهم، وشرعية السلطة فلا مكان لهذا الشرط [6].

والحقيقة أن تعليل النصوص بالعصبية أمر غير مسلم أصلا، وذلك لأن الأنصار كانوا أولى قوة وشوكة وكانوا أصحاب الدار - العاصمة - التى يدين إليها المسلمون بالولاء، وبسيوفهم دخل الناس في

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة - تاريخ المذاهب الإسلامية ص٨١، ٨٢، ولم يقتصر على هذا بل عارض هذه الأحاديث بأحاديث السمع والطاعة للعبد، وأن الأحاديث لا تفيد سوى أفضلية قريش لا أصل صحة الخلافة.

(٢) ابن أبى عاصم - السنة - ج ٢ ص٦٣٧، وصححه الألبانى إرواء الغليل ج٢ ص٢٩٥ ح رقم ٥١٩.

(٣) وقد تولاها من هم من غير قريش فصح أنها ليست أخبارا وإنما هى أوامر.

(٤) المحلى ج٩ ص٣٦٠ مسألة ١٧٦٩.

(٥) راجع في الحديث عن الأفضلية - ابن تيمية مجموع الفتاوى ج١٩ ص٣٠، ومنهاج السنة ج٢ ص٢٦٠.

(٦) ابن خلدون - المقدمة ص١٩٥ وقد تابعه على ذلك كثير من الكتاب المعاصرين فردوا شرط القرشية لانتفاء علته الآن.

دين الله بين راغب وراهب، فلم يمنعهم عن الخلافة إلا وجود النص على قريش [١].

كما أن الخلافة لم تذهب لأقوى بطون قريش وأقربهم من النبى ﷺ وهم بنو هاشم أو بنو أمية، بل ذهبت إلى بنى تيم وليسوا بأعز بطون قريش [٢].

كما أن عصبية قريش لم تمنع العرب من الارتداد عن الدين بعد وفاة النبى ﷺ، ولم تعيدهم العصبية إلى حظيرة الدين والدولة، بل إن العصبية هى التى أدت إلى ردة معظمهم كبنى حنيفة، ولم يعودوا إلى حظيرة الدين والدولة إلا بقوة إيمان أصحاب رسول الله ﷺ [٣].

واستدلوا أيضا بقول الأنصار يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير - وهذا أيضا غير مسلم لهم، وذلك لأن الأنصار رجعوا عن هذا القول وسلموا لقريش بالخلافة، وقد قال الصديق رضى الله عنه لسعد بن عبادة رضى الله عنه: ولقد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد، قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء [٤].

واستدلوا في رد دعوى الإجماع بما روى عن عمر رضى الله عنه: إن أدركنى أجلى وأبو عبيدة حى استخلفته، فإن أدركنى أجلى وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل [٥]، وبقوله: لو أدركنى أحد رجلين ثم جعلت هذا الأمر إليه لوثقت به سالم مولى أبى حذيفة وأبو عبيدة بن الجراح [٦].

ومعلوم أن معاذ بن جبل الأنصارى لا نسب له في قريش وكذلك سالم مولى أبى حذيفة وهو مولى لأحد القرشيين وليس بقرشى باتفاق - ويرد على ذلك بأمور:

الأول: أن هذا لم يتم ورشح عمر ستة قرشيين ليختاروا من بينهم واحدا.

الثاني: أن في هؤلاء الستة من هو أفضل من معاذ ومن سالم باتفاق أهل السنة.

---

(١) فرجعوا عن قولهم (منا أمير ومنكم أمير لقول أبى بكر (الأئمة من قريش).

(٢) وقد قال خالد بن سعيد بن العاص لعلى بن ابى طالب: يا أبا الحسن أغلبتم يابنى عبد مناف عن الأمرة؟ فقال له على: أمغالبة تراها أم خلافة؟ - البداية والنهاية ج٧ ص٣ وروى مثله عن أبى سفيان. نهاية الأقدام - الشهرستانى ص٤٨٣.

(٣) راجع حروب الردة وقول بعضهم: لنبى من بنى أسد خير من نبى من بنى هاشم، وقول الآخر كذاب اليمامة أحب إلى من صادق قريش.

(٤) أخرجه أحمد في المسند ج١ ص٥ وفيه انقطاع فإن حميد بن عبد الرحمن لم يدرك أبا بكر رضى الله عنه وحادث السقيفة، وانظر تحقيق الشيخ أحمد شاكر للمسند ج١، ١٦٤ ومجمع الزوائد ج٥ ص١٩١.

(٥) أخرجه أحمد في المسند ج١ ص١٨ وفيه انقطاع كما في تحقيق الشيخ أحمد شاكر للمسند ج١ ص٢٠١ ج: ١٠٨.

(٦) أخرجه أحمد في المسند ج١ ص٢٠ وإسناده صحيح كما في تحقيق الشيخ أحمد شاكر ج١ ص١١٢ ح: ١٢٩.

الثالث: أن هذا قول صحابى، وقول الصحابى لا يعمل به في وجود النص الصريح.

الرابع: أن الخبر الأول ضعيف فيه انقطاع، أما الخبر الثانى فإسناده صحيح ويمكن تأويله والجمع بينه وبين غيره من الأحاديث الصريحة والصحيحة، فقد يكون مراد عمر الولاية الصغرى دون الخلافة، وقد يكون عمر قد اعتبر سالما من قريش: لأن رسول الله ﷺ قال: مولى القوم منهم [(١)].

* * *

(١) راجع ابن خلدون – المقدمة ص١٩٤.

الفصل

الثاني

طرق نصب الخليفة

أولاً: البيعة من أهل الحل والعقد.

ثانياً: الاستخلاف.

وهما الطريقان المشروعان لنصب الخليفة.

ثالثاً: التغلب والقهر...

وهو طريق غير مشروع.

مقدمة

بعد أن بينا خطر أمر الخلافة وأهميتها في مجتمع المسلمين، وتحدثنا عن الشروط التى ينبغى أن تتوافر في المرشح للمنصب نشرع في الحديث عن كيفية نصب الخليفة، سوف نقدم بين يدى هذا الموضوع ببعض المقدمات الهامة.

ينبغي على المسلم أن يكون لبنة صالحة في بناء المجتمع المسلم، بمعنى أن يكون مواطنا عاملا على إرساء دعائم النظام الإسلامى فيما يتعلق بخاصة نفسه وفي حدود سلطانه، وفي المجتمع المسلم كله، ويترتب على ذلك أنه ينبغى على المسلم أن يشارك في إقرار النظام الإسلامى وذلك بطاعته لأولى الأمر ومناصحتهم، وقبل ذلك بالمشاركة في اختيارهم حسب توجيهات الإسلام وتعاليمه، وليكن هاديه في ذلك قول النبى ﷺ: « الدين النصيحة.. لله ولكتابه لرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم »[1]، وليكن قدوته في ذلك أصحاب رسول الله ﷺ، وقد اهتموا بأمر البيعة، والحفاظ على وحدة الدولة اهتماما جعلهم يقدمون أمر اختيار الخليفة على تجهيز رسول الله ﷺ ودفنه، وقد حرصوا على أن يكون الاختيار معبرا عن إرادة الأمة، وملائما لما تقتضيه مصلحة المسلمين.

لقد ترك رسول الله ﷺ أمر الاختيار وما يتعلق به للأمة، فلم يبين من يخلفه في قيادة الأمة، يدل على ذلك قول عمر رضى الله عنه... إن استخلف فقد استخلف من هو خير منى - يعنى أبا بكر - وإن أترك فقد ترك من هو خير منى - رسول الله ﷺ[2].

لقد تركت الشريعة عن عمد النص على خليفة المسلمين وكيفية اختياره إذ لو ثبت النص على شخص معين لترتب على ذلك نتائج خطيرة: هل تكون الخلافة حقا خالصا له؟ هل تورث عنه؟ وكيف يتم هذا التوارث؟ وهل ينص على شخص الوارث؟ .... إلخ.

وكذا لو نصت الشريعة على أسلوب معين للاختيار لوجب على الأمة أن تتبعه ولا تحيد عنه لأنه نص شرعي، وقد يكون هذا الأسلوب ملائما لعصر معين وبيئة معينة، فإن تغير العصر أو البيئة أضحى

---

(١) مسلم ك الإيمان - ب ٢٣ - بيان أن الدين النصيحة ح رقم ٥٥.

(٢) متفق عليه - البخارى ك الأحكام ب الاستخلاف رقم ٧٢١٨ ومسلم ك الإمارة ب الإستخلاف وتركه ح رقم ١٨٢٣

المسلمون في حرج شديد لأنهم أمام خيارين كلاهما مر، إما الإعراض عن الأسلوب الشرعى، وإما اتباعه على ما فيه من حرج ومشقة، ولهذا ترك الشرع الحنيف أسلوب الاختيار إلى الأمة لتمارس الطريقة التى تراها محققة لمصالحها على ضوء ما يقدمه عصرها وواقعها من تجارب نافعة ورأى مفيد، وتلك لعمر الله رائعة من روائع الإسلام الدالة على أنه الدين الذى تجد فيه البشرية سعادتها في كل العصور والأمصار[1].

وقد كان في اختيار الراشدين تجسيدا لهذه الحقيقة، فلم يتقيدوا في الاختيار بطريقة واحدة – ولم يكن هناك ما يمنعهم من ذلك – ولكن قدر الله ألا يتقيدوا بطريقة ما حتى لا تتقيد بها الأمة من بعدهم بزعم أنها سنة للراشدين وسنتهم واجبة الاتباع فيكون في ذلك الحرج الذى أمر الله أن يرفع، والمشقة التى ما جاء الشرع إلا لدفعها.

– إن طرق الاختيار التى سلكتها الأمة في عهد الراشدين تعد من قبيل السوابق التاريخية التى يستأنس بها المسلمون في اختيارهم وشوراهم. ومن ذهب إلى ادعاء وجوب هذه الطرق دون غيرها فمذهبه مردود [2]. فالواجب هو الاختيار الحر المبنى على الشورى، أما الوسيلة المتبعة في الاختيار فهى خاضعة

---

(١) سعدى أبو جيب – فى منهاج الإسلام السياسى ص٢٠٦ وما بعدها.

(٢) ذهب إلى ذلك ابن حزم الظاهرى – الفصل ح٤ ص١٣١ حيث يقول:

فبأحد هذه الوجوه تصح الإمامة ولا تصح بغير هذه الوجوه البتة. وتعليله فى ذلك أن هذه الطرق قد أجمع عليها المسلمون، وليس عندنا إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ.

وقد اعترض الشيخ محمد أبو زهرة على هذا المنطق بقوله: والحق أن هذه طرق ارتأوها محققة لمعنى الاختيار الشورى فى عصرهم، أما العصور المختلفة فلها أن تختار من الطرق ما يكون أوضح فى بيان رأى الأمة واختيارها لإمامها. تاريخ المذاهب الإسلامية ص٨٧، وقارن بما جاء فى الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة – عبد الله الدميجى ص١٢٥ وما بعدها حيث يقول: «ونحن نعتقد أن هذه الطرق تعتبر شرعية للأدلة التالية:

١– ما ورد فى حديث العرباض بن سارية « فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور».

٢– قوله ﷺ « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر »

٣– الإجماع على ذلك أهـ .

والحقيقة أن الإجماع لم ينعقد لإقرار هذه الطرق دون ما سواها، وإنما انعقد لتقرير صلاحية هذه الطرق التى ترجع جميعها إلى تحقيق مفهوم الاختيار الشورى، ومن ثم يمكننا القول بأن الإجماع قد انعقد على ضرورة أن يكون الاختيار حرا شوريا، لا على وسيلة تحقيق هذا الاختيار.. واقرأ فى هذا المعنى: « إن الشورى واجبة، والشورى بالاختيار، والاختيار الحر الكامل ، أما شكل الشورى فلنا أن ننوع فيه، كما نوع الصحابة فى طريق اختيار الراشدين، مع التزامهم فى كل الصور والحالات بالشورى، وإذا كانوا قد اختاروا صورا بعينها مراعاة لظروفهم، فعلينا – دائما – أن نختار الشكل المناسب لزماننا ومكاننا وظروفنا والذى =

لسنن التطور وما لدى الجماعة المسلمة من إمكانات لتحقيق هذا الاختيار الحر.

وعلى ذلك فلا مانع من استخدام أساليب الانتخاب الحديثة، سواء كان اقتراعا عاما أم مقيدا (١).

وسواء كان الانتخاب على درجة واحدة أم كان على درجتين (٢).

ولا مانع من الاستفادة من تجارب الآخرين في هذا الشأن مع مراعاة توافقها مع روح الإسلام وتعاليمه.

هذا .... وقد عرف الفكر السياسى الإسلامى طرقا عديدة لنصب الخليفة استلهمها من واقع المسلمين، منها ما هو مشروع يتماشى مع روح الإسلام وتعاليمه، ومنها ما هو غير مشروع في ذاته، وإما فرض على المسلمين كواقع أليم واضطروا إلى قبوله درءا للفتنة.

وسوف نتحدث عن هذه الطرق بشئ من التفصيل.

* * *

= يحقق الشورى على أدق ما تكون وأسمى ما تكون، ولا بأس - قط - فى أن ننتفع فى هذا الشأن بتجارب الغير، ولكن ليس أى غير وإنما بالبلاد التى تطبق الحرية والشورى على خير وجه » اهـ

الوسيط فى النظم الإسلامية - الحلقة الثالثة - الإسلام والدولة ص ٢٤٤.

د. القطب طبلية - ن دار الاتحاد العربى سنة ١٩٨٢م.

(١) بشرط ألا تخالف هذه القيود روح الإسلام وتعاليمه كاشتراط جنس معين أو لون معين، أو اشتراط نصاب مالى لأن هذا يقدح فى أصل المساواة التى يقررها الإسلام أما اشتراط العدالة والكفاءة والثقافة المناسبة فجائز طالما أنه يرمى إلى تحقيق الاختيار الأفضل ولا يخالف تعاليم الإسلام، وقد رأينا الأنظمة الحديثة التى تؤمن بالديمقراطية تفضل فى كثير من الأحيان أسلوب الاقتراع المقيد، بل إن بعض الولايات فى أمريكا تشترط فى المواطن درجة علمية معينة للتمتع بحق الانتخاب، كالقدرة على تفسير نصوص الدستور تفسيرا معقولا.

بل إن الاقتراع العام العارى عن كل قيد لم يوجد بعد، فإن جميع الدول التى تأخذ بنظام الاقتراع العام تقيده بقيود عديدة كالجنسية والسن والأهلية والعدالة إلخ.. راجع د. محمد ميرغنى - الوجيز فى النظم السياسية ص١٥٥ وما بعدها.

(٢) الانتخاب على درجة واحدة يسمى بالانتخاب المباشر حيث يتوجه الناخب مباشرة لاختيار رئيس الدولة أو لاختيار من ينوب عنه فى المجلس التشريعى.

أما الانتخاب على درجتين، ويسمى بالانتخاب غير المباشر، فيقتصر دوره على اختيار مندوبين عنه ويقوم هؤلاء المندوبون باختيار رئيس الدولة أو باختيار النواب، وتنطبق هذه الحالة الثانية على انتخاب رئيس الجمهورية فى الولايات المتحدة الأمريكية، وإن كان النظام الحزبى قد أثر فى هذه الطريقة حتى صارت فى جوهرها أقرب إلى الانتخاب المباشر، وإن ظلت فى صورتها انتخابا غير مباشر.

المبحث الأول

الطريقة الأولى: الاختيار والبيعة

اختيار الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد.. ومبايعة جماهير المسلمين وهذه الطريقة هى أفضل سبيل لاختيار الخليفة، فهى تعبر عن مبدأ الشورى تعبيرا دقيقا، مما حدا ببعض المعاصرين إلى اعتبارها لونا من ألوان الديمقراطية.

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى أن مبدأ الشورى لا يتحقق فعلا إلا إذا تولى مجموع أفراد الأمة مهمة اختيار الخليفة، فإسناد عملية الاختيار إلى فئة معينة هو حجر على حق الأمة في الاختيار وتضييق لنطاق الشورى إلى حد بعيد (١).

وقد ذهب إلى هذا القول قديما بعض المعتزلة حيث قرر أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم (٢)، وروى عن الأمام أحمد قوله: أتدرى ما الإمام؟ الإمام الذى يجمع عليه الناس كلهم يقول هذا إمام (٣).

وقد رفض جماهير المسلمين قديما فكرة إجماع الأمة عن بكرة أبيهم على اختيار الإمام لما في هذه الفكرة من صعوبة تصل إلى درجة المستحيل، ولأنها تؤدى إلى الطعن في خلافة الراشدين.

ويمكننا أن نتاول هذا القول المنسوب إلى الأصم وكذلك قول الإمام أحمد إلى أنه إجماع على طاعته والدخول في بيعته، لا أنه إجماع على اختياره وفرق كبير بين الأمرين.

وذهب آخرون إلى أن تحقق مبدأ الشورى لا يتوقف على تولى مجموع أفراد الأمة عملية الاختيار، بل إن مشاركة جماهير الأمة في عملية الاختيار لا تؤدى في الواقع إلى تحقيق الاختيار الأمثل، وإلى تحقيق مبدأ الشورى عملا، لأن غالبية الجماهير ينقصها الوعى السياسى، وتنساق وراء دعاية بعض الأفراد

---

(١) ذهب إلى هذا من المعاصرين د. محمد عبد الله العربى – نظام الحكم فى الإسلام ص٣٨ – ن دار الفكر، والأستاذ طه عبد الباقى سرور – دولة القرآن ص٨٠ – ن المكتبة العلمية بالقاهرة سنة ١٩٦١م.

(٢) ذهب إلى هذا القول الأصم من المعتزلة، راجع: القسم الأول.

(٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص٧٨، وكذا منهاج الاعتدال ص٥٨.

بل إن اشتراكهم يكون له في الغالب تأثير سيئ على عملية الاختيار الموفق. وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء قديما وحديثا (١).

فالعبرة إذن باختيار أهل الحل والعقد، ولا يلتفت إلى إجماع الدهماء لأن طبقة الدهماء لابد أن تكون مقلدة لفئة منها تؤثر عليها بالدعاية والضجيج فلا تستطيع أن تحكم بأناة وتعقل لتختار الإمام العادل، ومن ثم فإن أهل الحل والعقد وهم الطليعة الواعية والفئة المستنيرة من أهل الاجتهاد من الأمة هم الجديرون باختيار الإمام لأنهم سيحملون وزره إذا لم يتحروا في اختياره الصواب، وسيكونون شركاءه في مأثمه ومظالمه (٢).

ولأن أى شعب مهما بلغت درجة وعيه السياسى فيه طائفة قد توافرت فيهم القدرة على التمييز بين الصالح وغير الصالح لهذا المنصب، وهؤلاء غالبا لا يشكلون نسبة كبيرة من أفراد الشعب، وفيه طوائف أخرى لم ترق في درجة الوعى إلى ما بلغته هذه الطائفة، فيكون الاختيار الأمثل لهذه الطائفة دون غيرها من الطوائف(٣).

وهناك نقطة هامة لم يغفلها فقهاء المسلمين وهى أن هذه الطائفة المتمثلة في أهل الحل والعقد يكون لها تأثير كبير على باقى أفراد الأمة، فهى مطاعة في الأمة، ومن يلق ترشيح هذه الطائفة لا تتوانى الأمة عن مبايعته. وعلى ذلك فالمرشح لا يصير إماما بمجرد اختياره من قبل أهل الحل والعقد بل ينبغى أن يبايعه جماهير المسلمين (٤).

دليل الاختيار والبيعة:

وهذه الطريقة التى هى أهم وأفضل الطرق المشروعة لنصب الخليفة تجد أساسها ودليل صحتها

---

(١) د. محمد رأفت عثمان – رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى ص٢٢٨ وما بعدها.

(٢) المجموع للنووى وتكملة المجموع للمطيعى ج١٩ ص١٩٥ وما بعدها، ن دار الفكر.

(٣) رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى د. محمد رأفت عثمان ص٢٢٨ وما بعدها.

(٤) وفى هذا المعنى يقول ابن تيمية:

« فالصديق استحق الإمامة لإجماعهم عليه، وإمامته رضى الله بها ورسوله، ثم إنه صار إماما بمبايعة أهل القدرة – يعنى مبايعة جماهير المسلمين – وكذلك عمر صار إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لو ينفذوا عهد أبى بكر فى عمر لم يصر إماما.. ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة، وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الناس ». أهـ.

المنتقى من منهاج الاعتدال لابن تيمية – اختصار الذهبى ص٥٨ ن دار الفتح.

ومستندها في الكتاب والسنة والإجماع وسوابق اختيار الراشدين وأقوالهم في ذلك.

– أما القرآن، فقوله تعالى ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ [سورة آل عمران: آية رقم ١٥٩]، وكذا قوله تعالى في معرض المدح لجماعة المسلمين ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ [سورة الشورى: آية رقم ٣٨].

– وأما السنة، فقول النبي ﷺ « لو كنت مؤمرا أحدا دون مشورة المؤمنين لأمرت ابن أم عبد » يعنى ابن مسعود [١].

وقد توفي رسول الله ﷺ ولم يستخلف، فدل تركه النص والاستخلاف على أن هذا حق الأمة تختار من تراه أهلا للقيام على أمرها.

وأما الإجماع، فقد أجمع المسلمون في العصر الأول على جواز إنعقاد الإمامة بالاختيار، ولا يقدح في هذا الإجماع ما ادعته الرافضة بعد أن رسول الله ﷺ نص على الخليفة من بعده.

ومستند الإجماع هو أن رسول الله ﷺ ترك أمر اختيار الخليفة للأمة من بعده، وان الاختيار على هذا النحو يحقق مصلحة المسلمين.

– أما سوابق اختيار الراشدين فنذكر منها:

اختيار أبى بكر الصديق وما دار من حوار في سقيفة بنى ساعدة، وما تم من مبايعة الصديق في المسجد بعد ذلك بيعة العامة [٢].

اختيار عثمان بن عفان وما دار من مشاورة دامت ثلاثة أيام استشار فيها عبد الرحمن بن عوف الناس[٣].

اختيار على بن أبى طالب بعد مقتل عثمان، وإصراره على أن تكون بيعته في المسجد على رؤوس الأشهاد[٤].

ومن أقول الصحابة المأثورة في ذلك قول عمر بن الخطاب:

---

(١) أخرجه الترمذى وابن ماجه وأحمد – راجع سنن الترمذى ج٥ حديث رقم ٣٨٩٦ – ن دار الفكر.

(٢) راجع صحيح البخارى ك الحدود، ك الأحكام، وراجع مجمع الزوائد ج٥ ص١٨٦.

(٣) صحيح البخارى – ك الأحكام ، ك فضائل الصحابة.

(٤) البداية والنهاية ح٧ ص٢٤٦.

ويراجع تفصيل بيعة الراشدين جميعا – البداية والنهاية لابن كثير والطبقات الكبرى لابن سعد، وتاريخ الرسل والملوك لابن جرير الطبرى.

« من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فلا يتابع هو ولا الذى بايعه تغرة أن يقتلا »[1].

وقول على بن أبى طالب:

« إن رسول الله ﷺ لم يعهد إلينا عهدا نأخذ به في إمارة ولكنه شئ رأيناه من قبل أنفسنا ... »[2].

أهل الإختيـــــار:

قدمنا أن أهل الإختيار هم أهل الحل والعقد وهم أهل الشورى عند جماهير المسلمين، وهم الذين يتولون ترشيح الخليفة، والمفاضلة بين المرشحين، ومناصحة الخليفة ومحاسبته، بل وعزله إن اقتضى الأمر ذلك.

وقد حرص كثير من فقهاء المسلمين على أن يميز بين أهل الشورى وبين أهل الإجماع – المجتهدين – فالأولى هيئة سياسية واجتماعية، والثانية هيئة تشريعية، وإن كان هناك تداخل كبير بين أفراد الجماعتين، فطبيعى أن يكون بعض المجتهدين أعضاء في هيئة الشورى والاختيار لأن هذه الهيئة تشمل وجوه الناس وفضلاءهم الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات العامة، وفي جميع تخصصات الحياة.

ونتيجة لهذا التداخل بين أفراد الجماعتين، قد نجد من العلماء من يعتبرهم هيئة واحدة، وفي هذا يقول البعض: ومن هنا يكون الإجماع هو اتفاق أهل النظر في المصالح، وهم رجال الشورى الذين تعرض عليهم الحوادث ويتناولونها بالبحث وتتفق أراؤهم فيها[3].

ويرجع هذا الاختلاف إلى أن نصوص الشريعة لم تتطرق لتنظيم عملية الشورى، ولا لبيان أهل الشورى وعددهم، بل تركت ذلك لظروف الزمان والمكان وكذلك جاءت السوابق التاريخية معبرة عن ظروف العصر الذى صدرت فيه.

---

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى فى صحيحه عن ابن عباس كتاب الحدود. باب رجم الحبلى من الزنا حديث رقم٦٨٣٠،
ومن المأثور عن عمر أيضا قوله:
«من بايع أميرا من غير مشورة المسلمين فلا بيعة له ولا بيعة للذى بايعه »، « من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه » – راجع ما سبق أن بيناه فى الحديث عن الشورى كأساس للحكم .

(٢) رواه أحمد وفى إسناده رجل لم يسم، وبقية رجاله رجال الصحيح.
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ابن حجر الهيثمى ج٥ ص١٧٨ .
ومن صريح قول على رضى الله عنه فى ذلك: « يا أيها الناس عن ملأ وإذن، إن هذا أمركم، ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم ».
ذكره الطبرى فى تاريخه ج٤ ص٤٢٧ .

(٣) الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر سابقا – الإسلام عقيدة وشريعة ص٤٤٥ ن دار الشروق – ط الثانية عشرة سنة ١٩٨٣ .

شروط أهل الاختيار:

تناولنا من قبل الشروط الواجب توافرها في المرشح للخلافة، ومنها العلم الذى يصل به إلى درجة الاجتهاد، وقد رأينا أن شروط الاجتهاد قاسية قد لا تتوافر إلا في النذر اليسير أما شروط أهل الاختيار، فتنقسم إلى قسمين:—

الأول: أن يكون من أهل الولاية العامة – الكاملة – وهذا يشمل الإسلام والعقل والحرية والذكورة.

الثاني: أن تتوافر فيه شروط خاصة تبرزه عن غيره وهى العدالة الجامعة لشروطها، والعلم الذى يتوصل به إلى معرفة المستحق للإمامة، وثقافة عصره، والرأى والحكمة.

وقد تكلم بعض المعاصرين في بعض هذه الشروط كشرط الإسلام ومدى جواز مشاركة الذمى في مجلس الشورى، وكذلك شرط الذكورة [1] ومعلوم أن شرط العلم هنا يختلف عن شرط العلم في المرشح للخلافة فالعلم المطلوب فى المرشح للخلافة هو علم المجتهد كما بينا من قبل، أما أهل الشورى فقد يكون فيهم من بلغ في علمه هذا القدر الواسع، ولكن هذا القدر ليس شرطا واجبا في جميع أهل الاختيار، بل يكتفي بتحقق قدر من العلم والثقافة العامة يؤدى إلى الغرض المنشود.

عدد أهل الاختيار:

اختلف العلماء قديما وحديثا حول العدد الذى يتكون منه أهل الاختيار – أهل الحل والعقد – وبخاصة العدد الذى يكفي لعقد الإمامة، وقد تعددت أقوالهم في ذلك فمنهم من ذهب إلى أن أهل الاختيار هم جميع أفراد الأمة، وأن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم كما بينا من قبل.

ومنهم من ذهب إلى أن أهل الاختيار هم أهل الحل والعقد الذين تحدثنا عنهم وبينا شروطهم. وأنهم لا ينحصرون في عدد بعينه، ولكنهم يعرفون بصفاتهم، وقد يقلون وقد يكثرون، وهذا هو الرأى الذى يعبر عن فكر جماهير المسلمين قديما وحديثا [2].

وأما عدد من تنعقد به الإمامة فقد اختلف الفقهاء في تحديده اختلافا كبيرا فمنهم من ذهب إلى

---

(١) زكريا عبد المنعم الخطيب – نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة – ن السعادة ص٥٩ وما بعدها حيث أورد آراء من اشترط الإسلام والذكورة ومن لم يشترطها، وقد بينا ذلك بصدد الحديث عن المساواة.

(٢) وليس هناك ما يمنع من جمعهم وحصرهم فى صورة مجلس شورى.

أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع أهل الحل والعقد [1].

ومنهم من ذهب إلى أنها تنعقد بجمهور أهل الحل والعقد وهو قول الجمهور ومنهم من ذهب إلى أن أقل ما تنعقد به أربعون [2].

ومنهم من ذهب إلى أن أقل ما تنعقد به خمسة مستدلين على ذلك بما حدث في سقيفة بن ساعدة من أن بيعة أبي بكر انعقدت بخسمة، ولأن عمر جعلها شورى في ستة يختارون أحدهم [3].

وذهب البعض إلى أنها تنعقد بثلاثة لأنهم جماعة لا تجوز مخالفتهم وذهب غيرهم إلى جواز عقدها باثنين قياسا على نصاب الشهادة وعلى عقد النكاح [4].

واخيرا ذهب بعضهم إلى جواز عقدها بواحد، لأنه حكم وحكم الواحد نافذ، ولأن عمر لما بايع أبا بكر تتابع القوم على بيعته، وبما روى أن العباس قال لعلي: امدد يدك أبايعك فيقول الناس: عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان [5].

ولنا على هذه الأقوال ملاحظات:

اولاً:- جميع هذه الأقوال اجتهادات فردية ليس لها صفة الإلزام فهي لا تستند إلى نص من كتاب أو سنة، ولم تجمع عليها الأمة غاية ما في الأمر أن بعض العلماء قد قاس عقد الإمامة على غيرها من العقود كعقد الزواج أو على أعلى نصاب للشهادة كما في حد الزنا، أو على العدد الذى تصح به الجمعة عند الشافعية وهو قياس مع الفارق وعلى هذا فكل من اشترط لانعقاد الإمامة عددا بعينه فهو متحكم في قوله، وقوله ليس بأولى من قول غيره.

ثانيا:- هناك من الفقهاء من نظر إلى واقعة من وقائع التولية عند الراشدين ومن منظور خاص به، أو

---

(١) كما ينسب للإمام أحمد « الإمام الذى يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه، كلهم يقول: هذا إمام »وهي رواية اسحق بن ابراهيم كما ذكر الفراء في الأحكام السلطانية.

(٢) قياسا على صلاة الجمعة، وهو قول للشافعية.

(٣) ينسب هذا القول إلى شيوخ المعتزلة الجبائيين والقاضي عبد الجبار، وذهب الماوردى إلى أنه قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة - الأحكام السلطانية ص٧.

(٤) الرملي - نهاية المحتاج ج٣ ص٤١٠، والماوردى الأحكام السلطانية ص٧.

(٥) الأحكام السلطانية ص٧ وممن ذهب إلى انعقاد الإمامة بواحد من أهل الحل والعقد الأشعرى والآيجى والغزالى والباقلانى والجوينى والقرطبى وغيرهم

إلى قول من الأقوال المأثورة عن بعضهم وجعله أساسا لاجتهاده في هذا الصدد، وذلك كالقول المنسوب للعباس، وكذلك قول من قال إن بيعة الصديق انعقدت لما بايعه عمر، أو أنها انعقدت بخمسه... إلخ.

ومثل هذه الرؤية تكون قاصرة، وتؤدى إلى نتائج غير سليمة، خاصة وأننا قد قررنا من قبل أن تلك الوقائع ما هي إلا سوابق تاريخية غير ملزمة للأمة في اختيارها.

ثالثا: أما قول من قال أنها لا تنعقد إلا بإجماع الأمة على بيعته، أو من قال إجماع أهل الحل والعقد دون أن يشذ منهم أحد فقوله مردود وذلك لاستحالة تحققه، ولأنه لم يتأت لرئيس دولة في أمة محترمة أن حاز على موافقة الأمة قاطبة أو حتى على أكثريتها الساحقة [1].

وكذلك فإن مثل هذا الرأى يقدح في صحة خلافة الراشدين، ومعلوم أن منهم من تخلف بعض المشاهير عن بيعته[2] كما أن جميعهم لم يتلق البيعة من جميع أفراد الأمة.

وقد قلنا من قبل إن مثل هذا الرأى يمكن قبوله لو أننا تأولناه على أن يكون المقصود به إجماع الأمة على طاعته لا على بيعته، وهذه مسألة هامة جدا فلو فرضنا أن الخليفة قد وصل إلى منصبه بموافقة أغلبية أهل الحل والعقد وأغلبية أفراد الأمة، فإن طاعته واجبة على جميع أفراد الأمة بما في ذلك الأقلية التى لم ترشحه ولم تبايعه.

رابعا: يبقى بعد ذلك قول من ذهب إلى أنها لا تنعقد إلا ببيعة جمهور أهل الحل والعقد ومبايعة جماهير المسلمين هو الرأى الثابت أمام الانتقاد، والموافق لظروف كل عصر والمبنى على الاعتدال في تحقيق الاختيار الشورى الحر.

هذا وليس لأهل الاختيار المقيمين في عاصمة الخلافة مزية على غيرهم في عملية الاختيار، وإنما صار من يختص ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة عرفا لا شرعا وذلك لسبق علمه بموته، ولأن من يصلحون للخلافة في الغالب موجودون في بلده[3].

---

(١) سعدى بن أبو جيب – دراسة فى منهاج الإسلام السياسى ص٢٢٨.

(٢) مثل تخلف سعد بن عبادة عن بيعة أبى بكر وعمر، وتخلف عدد من الصحابة عن المبايعة لعلى بن أبى طالب فى الفتنة.

(٣) ممن ذهب إلى أن نصب الإمام واجب على أهل العاصمة وأنهم أولى من غيرهم فى ذلك الجبائى من المعتزلة كما ذكره القاضى عبد الجبار فى المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج٢٠ ق٢ ص٦٨

وممن ذهب إلى عكس ذلك الماوردى ص٨ وأبو يعلى فى كتابيهما الأحكام السلطانية ص١٩ وابن حزم الظاهرى فى كتابه الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤ ص١٣٠ وما فى المتن من عبارة أبى يعلى.

كيف يتم نصب الإمام؟

يقول الماوردى:

« فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته.

فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم الكافة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته.

وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها . فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم لها اختيارا.... »[1].

لقد جمع الماوردى في هذه العبارة الخطوات التى تتبع لنصب الإمام واختياره وأولى هذه الخطوات:

١- تصفح أحوال أهل الإمامة والمرشحين لتولى هذا المنصب ممن توافرت فيهم شروطها سالفة الذكر، وتلك هى المهمة الأولى لأهل الاختيار الترشيح والترجيح، ترشيح من توافرت فيهم شروط الإمامة والترجيح بين المرشحين لتقديم أفضلهم لتولى هذا المنصب، فإن استقل واحد منهم بجميع هذه الشروط وجب عليهم تقديمه، لأنه وحده الذى توافرت فيه الشروط المطلوبة.

أما إذا لم يوجد من يستجمع شروط الإمامة فإن مهمة أهل الاختيار تنحصر في اختيار أفضل الموجودين، وتقديم الأمثل فالأمثل كما سبق أن بينا ذلك في معرض حديثنا عن شرائط الإمامة.

وواضح من كلام الماوردى وغيره من فقهاء المسلمين أن مهمة أهل الاختيار هى تقديم أحد المرشحين- في حالة تعددهم - لتقوم الجماعة بمايعته وهنا يثور تساؤل هام.

هل يمكن تقديم أكثر من مرشح خاصة في حالة تعدد المرشحين وتكافئهم ليقول الشعب كلمته في اختيار أحدهم.

إن السوابق التاريخية لم تسمح لنا بمثل هذه الحالة، بل كان أهل الحل والعقد يتولون عملية الترجيح ويقدمون للأمة أفضل المرشحين لمبايعته.

ومع كل هذا فإننا نقرر أنه لا يوجد في النظام السياسى الإسلامى ما يمنع من ذلك، ولا يمكن أن

---

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية - على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى ص٧ ن دار الفكر سنة ١٩٨٣م أولى.

نعتبر عدم حدوث مثل هذه الحالة في الماضي مانعا من الأخذ بها، خاصة وقد قررنا من قبل أن الإسلام لم يقيد الشورى بأسلوب معين واجب الاتباع، وإنما ترك الشكل والأسلوب للأمة تمارسه بما تراه محققا لمصلحتها.

٢- قبول المرشح تحمل هذه الأمانة، وهذا شرط لازم كما نص على ذلك الفقهاء، لأن الإمامة عقد كسائر العقود، والتراضي ركن من أركانه ومن حق المرشح أن يقبل هذا المنصب وهذا العبء أو أن يرفضه، لأنه من فروض الكفاية.

أما إذا تعين للإمامة بحيث لا يصلح لها غيره فلا يجوز له أن يرفض، وإن رفض فإنه يجبر عليها، لأنه صار فرض عين في حقه وهذا الرأى يجد دليله في بيعة الإمام على رضى الله عنه، فإن الأمة قد ولجت باب الفتنة بعد مقتل عثمان رضى الله عنه وتخبطت في أمورها وتهددت وحدتها، وكان عليا هو رجل الساعة وبقية الشورى ولكنه امتنع وخشى على نفسه وهذا واضح من الحوار الذى دار بينه وبين أهل الحل والعقد من أصحاب رسول الله ﷺ، فبعد الفتنة التى انتهت باستشهاد ذى النورين رضى الله عنه اعتزل على الناس، فأتاه أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا إن هذا الرجل قد قتل، ولابد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحدا أحق بهذا الأمر منك، ولا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله ﷺ.

فقال: لا تفعلوا، فإنى أكون وزيرا خير من أن أكون أميرا.

فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك.

قال: ففى المسجد، فإن بيعتى لا تكون خفية، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين (١).

٣- البيعة العامة من جماهير المسلمين.

بعد أن ينتهى أهل الحل والعقد من ترشيح من يرونه أهلا للإمامة، ويعرضونها عليه فيقبل، فإنه لا يتبقى سوى خطوة واحدة هامة، بل إن عليها مدار الأمر في عملية نصب الإمام، وهى مبايعة جماهير المسلمين له وإعلانهم الدخول في طاعته.

والحقيقة أن جوهر البيعة قد اختلف عند فقهاء المسلمين القدامى، فاعتبر بعضهم أن بيعة أهل الحل والعقد هى الأساس في عملية نصب الإمام، وأن ما يحدث من جماهير المسلمين بعد ذلك إنما هو مجرد عملية شكلية تعلن فيها الجماهير عن دخولها في الطاعة وتأييدها لما يراه أهل الحل والعقد.

فالعبرة عند هذا الفريق من الفقهاء ببيعة أهل الحل والعقد، وتنعقد الإمامة بمجرد عقدها لمستحقها

---

(١) تاريخ الرسل والملوك – ابن جرير الطبرى ح٤ ص٤٢٧ ن دار المعارف.

دون توقف على مبايعة جماهير المسلمين أو إجماع الدهماء – على حد تعبيرهم.

وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء القدامى وبخاصة أولئك الذين ذهبوا إلى انعقاد الإمامة ببيعة عدد معين من أهل الحل والعقد، حتى أن منهم من تطرف في ذلك معتبرا انعقادا الإمامة ببيعة واحد فقط من أهل الحل والعقد كما سبق أن بينا.

وهم في ذلك يستندون إلى عدة أمور منها:

١ – أن طبقة العامة والمقلدة تعجز عن مجرد الاختيار الصحيح، ولهذا فإن اختيارها باطل حتى ولو وافق الصواب، لأن الأصل فيها أنها تقلد غيرها وتنساق وراءه، فلا يكون لها حكم في مثل هذه الأمور.

٢– أن أهل الحل والعقد وهم وجوه الناس وفضلاؤهم يفترض فيهم أنهم مطاعون متبوعون، لا يختلف الناس على نتيجة اختيارهم [١].

٣– أن أهل الحل والعقد شركاء للإمام في تحمل الأمانة وأنهم سيتحملون وزره إن لم يتحروا في اختياره الصواب.

وذهب آخرون إلى أن بيعة أهل الحل والعقد ما هى إلا ترشيح منهم لمن يرونه أهلا لتولى عبء هذا المنصب، لذلك لابد لهذا المرشح من مبايعة يقوم بها جماهير المسلمين، تعبر عن رضائهم به ودخلوهم في طاعته، ولو لم يتلق المرشح هذه البيعة العامة فإنه لا يصح بحال أو يوصف بأنه إمام للمسلمين.

ويجد هذا الرأى دليله ومستنده في السوابق التاريخية في عهد الخلفاء الراشدين، والمثال الواضح على ذلك بيعة أبى بكر الصديق رضى الله عنه فقد بويع الصديق بالخلافة في سقيفة بن ساعدة في اليوم الذى مات فيه رسول الله ﷺ وفي اليوم التالى جلس ليتلقى البيعة من جماهير المسلمين في المسجد وهى بيعة العامة.

عن الزهرى، أخبرنى أنس بن مالك رضى الله عنه أنه سمع خطبة عمر الآخرة حين جلس على المنبر، وذلك الغد من يوم توفي النبى ﷺ فتشهد وأبو بكر صامت لا يتكلم، قال: كنت أرجو أن يعيش

---

(١) وهذا هو مستند من ذهب إلى جواز انعقاد الإمامة بواحد من أهل الحل والعقد متى كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال، ومتى كان إذا مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته.
ولست أدرى أين يوجد مثل هذا الشخص، وإن وجد فلم لا يكون إماما للمسلمين.
راجع النظريات السياسية الإسلامية – د. محمد ضياء الدين الريس.

رسول الله ﷺ حتى يدبرنا، يريد بذلك أن يكون آخرهم – فإن يك محمد ﷺ قد مات فإن الله عز وجل قد جعل بين أظهركم نورا تهتدون به، وإن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ ثانى اثنين، فإنه أولى الناس بأموركم فقوموا فبايعوه.

– وكانت طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بنى ساعدة، وكانت بيعة العامة على المنبر.

قال الزهرى عن أنس: سمعت عمر يقول لأبى بكر يومئذ: أصعد المنبر فلم يزل به حتى صعد المنبر فبايعه الناس عامة [١].

ووجه الدلالة في هذه الحادثة أن بيعة السقيفة لو كانت كافية لما كان هناك داع لجلوس أبى بكر في المسجد لتلقى البيعة، ولما جلس عمر يعدد لهم مزايا أبى بكر ومناقبه وأنه أولى الناس بأمورهم.

وفي ذلك يقول ابن تيمية: فالصديق استحق الإمامة لإجماعهم عليه ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة، وامتنع سائر الصحابة عن بيعته لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الناس [٢].

وإذا كان ترشيح أهل الحل والعقد غير كاف لتولى المرشح مهام منصبه وغير ملزم لجماعة المسلمين، فإن هذا الأمر ليس على إطلاقه، فإننا يجب ألا نغفل دور أهل الحل والعقد في التأثير على جماعة المسلمين، حتى أننا لا نكاد نرى مرشحا اتفقت عليه كلمة أهل الحل والعقد ثم رفضته جماهير المسلمين، بل إنهم كانوا دائما يسارعون إلى مبايعة من حاز على ثقة أهل الحل والعقد.

أضف إلى ذلك كون أهل الحل والعقد هم فضلاء الأمة وذوى الرأى والمكانة فيها والمتبوعين فيها، مما حدا بالفريق سالف الذكر من فقهاء المسلمين إلى اعتبار بيعتهم هى الأصل والجوهر، وبيعة من سواهم تبع لهم، وعلى هذا نقول إن ترشيح الإمام من قبل أهل الحل والعقد وإن كان وحده غير كاف لتوليه مهام منصبه، وغير ملزم لجماعة المسلمين التى لها أن تقره ولها أن ترفضه، فإن هذا من الناحية النظرية البحتة، أما من الناحية العملية، فإن ترشيح أهل الحل والعقد ملزم لجماعة المسلمين، على الأقل إلزاما أدبيا.

ويتضح هذا جليا في مبايعة عثمان رضى الله عنه، فإن عبد الرحمن بن عوف – المفوض من قبل

---

(١) صحيح البخارى – ك الأحكام – ب الاستخلاف ح رقم٧٢١٩

(٢) المنتقى من منهاج الاعتدال لابن تيمية – اختصار الحافظ الذهبى ص٥٨.

وقارن: د. مصطفى الجداوى – نظرية الشيعة فى الحكم الإسلامى مع الموازنة بينها وبين مبادئ الديمقراطية الغربية – رسالة دكتوارة– كلية الحقوق جامعة القاهرة ص١٧٠، ص١٨٥ حيث ادعى الإجماع على عدم لزوم البيعة من جماهير المسلمين.

أهل الشورى – ظل ثلاثة أيام بلياليهن يشاور أهل الحل والعقد – وجوه الناس– وشاور المرشحين، ثم قام فصلى الصبح، وأرسل إلى من كان حاضرا من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد – وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر – فلما اجتمعوا تشهد ثم قال: أما بعد يا عليّ إني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلا.

فقال: أبايعك على سنة الله وسنة رسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن، وبايعه الناس: المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون [١].

ووجه الدلالة في هذه الحادثة، وفي حادث بيعة الصديق هو أن الناس قد تتابعوا على بيعة الصديق في المسجد، وعلى بيعة عثمان بعد أن تولى أهل الحل والعقد الترشيح، وذلك دون أدنى تردد.

مـدة الرئـاسـة:

تعرف النظم الديمقراطية الحديثة ما يسمى بتحديد أو تأقيت مدة الرئاسة، فرئيس الدولة في النظم الرئاسية، ورئيس الحكومة في النظم البرلمانية لا يشغل المنصب طيلة حياته، ولا لأجل غير مسمى، وإنما يحدد الدستور المدة – الفترة – التى يشغل فيها المنصب، وهل يسمح بتجديد هذه المدة مرة واحدة أم مرات عديدة، فهل عرف النظام السياسى الإسلامى مثل هذا التحديد؟

الحقيقة التى لا مراء فيها أن النظام السياسى الإسلامى لم يعرف مثل هذا التحديد، فالخليفة يظل في منصبه ما دام أهلا لشغل هذا المنصب فإذا ما زالت عنه هذه الأهلية بفقد بعض الشروط أو بعجز أو نحوه فإنه يترك منصبه لمن هو أهل له وأجدر به.

والسوابق التاريخية في عهد الراشدين وبعده تؤكد هذه الحقيقة، ومعظم كتابات الباحثين في الفكر السياسى الإسلامى تؤيدها [٢].

وهنا يثور تساؤل هام هل هناك ما يمنع من تحديد – تأقيت – مدة الخلافة؟

---

(١) صحيح البخارى – ك الأحكام – ب كيف يبايع الإمام الناس – ح رقم ٧-٧٢.

(٢) راجع: الإسلام وأوضاعنا السياسية – الأستاذ عبد القادر عوده ص١٩٧ ن المختار الإسلامى حيث يقول:

« وإذا كان الخليفة يعتبر شرعا نائبا عن الأمة فى إقامة أمر الله وفى القيام على شئون الأمة فى حدود أمر الله، وكان هذان العملان واجبين على الأمة بصفة دائمة فإن نيابة الخليفة عن الأمة ليست موقوتة بمدة معينة، ولكنها تمتد ما طال عمر الخليفة وكان قادرا على مباشرة عمله ولم يأت بما يستوجب عزله من النيابة إذ لا معنى لتحديد مدة نيابة الخليفة ما دامت واجبة ما دام هو قادراً عليها صالحا للقيام بشئونها. =

وقبل أن نجيب على هذا التساؤل نثير أمرا هاما: هل يحقق هذا التأقيت مصلحة حقيقية للأمة، أم أنه مجرد شكل وصورة من صور التقليد لتجارب الأخرين؟

إن للتأقيت مزايا عديدة، فهو يمنع من استئثار شخص واحد بالسلطة طيلة حياته فيشعر أنها ملك خالص له، بل يذكره دائما بأنه نائب عن الأمة ولمدة محددة، وأنه يجب أن يحظى بثقتها طيلة هذه المدة وكذلك فإن التأقيت يعطى للجمهور الفرصة الكافية للحكم على نتيجة اختياره للرئيس، وهل كان صائبا أم كان مخطئا في هذا الاختيار، ويعطى جمهور الناخبين الفرصة لاصلاح مثل هذا الخطأ في الاختيار.

وقد شاهدنا ونشاهد كثيرا من الحكام المفروضين على الشعوب بالقوة وقد تشبث كل منهم بالسلطة، بل إنه قد يصاب بمرض يفقده اتزانه ومع ذلك يخفي هذا المرض عن شعبه تشبثا منه بسلطانه.

إن التأقيت يعطى الأمة الفرصة لإنجاب الزعماء وتدريبهم، في حين أن الأمة التى يحكمها رئيس مدى الحياة تشعر بعجزها عن سد الفراغ الذى يتركه هذا الرئيس يوما ما.

ولا يخفي أن للتأقيت عيوبا، فهو قد يكون دافعا للتنازع على السلطة وكذلك يؤدى إلى عدم الاستقرار في الغالب، خاصة إذا كانت مدة الرئاسة قصيرة نسبيا.

وهنا تتضح الإجابة على السؤال الأصيل، لا يوجد في النظام السياسى الإسلامى ما يمنع من تأقيت مدة الخلافة إذا كان في التأقيت مصلحة للمسلمين، أما إذا كان فيه مفسدة فيمنع لدفع هذه المفسدة، لأن من مقاصد الشرع الإسلامى جلب المصالح ودرء المفاسد، ولأن الشورى في الإسلام لا تتقيد بأسلوب معين ولا تتقوقع في قالب ثابت، بل تساير ظروف الزمان والمكان، وحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله.

= ولقد جرت السوابق التاريخية الإسلامية على أن يبقى الخليفة فى منصبه مدى حياته ما لم يرغب هو فى اعتزال المنصب أو ما لم يعزل لسبب ما... والواقع الذى تؤيده التجارب التاريخية أن بقاء الخليفة فى منصبه إلى وفاته يؤدى إلى استقرار أمور الأمة ويحول دون الخلاف على شخص الخليفة أو التنافس على منصب الخلافة إلا للضرورة القصوى.

وليس ثمة نصوص صريحة توجب أن يكون الخليفة فى منصبه إلى وفاته، لكن إجماع الأمة على هذا يقوم مقام النص لأن الإجماع من مصادر الشريعة» أهـ.

وراجع : الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله الدميجى ص٤١٩ حيث يقول: «ومن حقوق الإمام أنه يبقى حاكما ما دام صالحا للإمامة، وليس له وقت محدد ينتهى إليه. حتى ينتهى أجله، أو تنتهى قدرته وطاقته فى القيام بها، وهذا مما يخالف فيه الإسلام النظم الديمقراطية التى تحدد فترة معينة للرئيس، ثم بعدها ينتخب انتخابا ثانيا وفى هذه الحالة يكون همه جمع أكبر عدد من الأصوات المرشحة له، فيخص أعضاء حزبه ومرشحيه بالمصلحة دون غيرهم من الناس ليكسب رضاهم.... والله أعلم. أهـ.

أما من قال أن الإسلام يمنع من تأقيت مدة الخلافة، فقد حجر واسعا، ونسب إلى الشرع ما ليس منه، وإذا كانت السوابق التاريخية في عهد الراشدين لم تعرف مثل هذا التأقيت، فهذا لا يعنى أنه غير جائز، أو أن الأمة أجمعت على عدم جوازه، والقول بأن نيابة الخليفة عن الأمة ليست موقوتة بمدة معينة لا يستند إلى دليل بل إن مثل هذا القول يتنافي أساسا مع نظرية النيابة وطبيعتها، فليس هناك ما يمنع من تأقيت وتحديد مدة النيابة أصلا.

وكما قلنا فالشورى في الإسلام لا تتقيد بقالب معين، بل تساير ظروف كل عصر.

مدى ملائمة هذه الطريقة من طرق الاختيار:

لا شك أن هذه الطريقة من أفضل الطرق لتحقيق الشورى، وهذه الطريقة هى التى تحقق التقارب بين النظام السياسى الإسلامى والديمقراطية، وهناك فارق جوهرى بين الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد في الأمة ثم مبايعة جمهور المسلمين، وبين طرق اختيار رئيس الدولة - الحكومة - في النظم الديمقراطية الحديثة، حيث يقوم الناخبين بهذا الاختيار إما بطريقة مباشرة وهو الغالب، أو بطريقة غير مباشرة وهى أن يختار الناخبون مندوبين يتولون عملية اختيار الرئيس.

وهذا الفارق ناتج عن طبيعة وجوهر كلا النظامين فالديمقراطية نظام مصلحى بحت، يسعى لتحقيق مصالح أغلبية الشعب وعلى هذا يكون الانتخاب وسيلة كل طائفة - طبقة - لتحقيق مصالحها أما النظام السياسى الإسلامى فهو نظام مصلحى شرعى، على حد تعبير ابن خلدون في تمييزه بين الخلافة وسائر النظم المختلفة للحكم.

ففى الديمقراطية يكون لكل طائفة - طبقة - الحق في اختيار من يمثل مصالحها سواء في البرلمان أم في رئاسة الدولة أو الحكومة.

أما الإسلام فقد سيطر بنظامه على كل مناحى الحياة، ولا توجد ثمة مصالح للأفراد أو الطوائف تتعارض مع النظام الإسلامى، ومن ثم يكون جوهر الاختيار في الإسلام هو البحث عن أفضل العناصر التى تنفذ شرع الله وتحقق مصالح العباد في المبدأ والمعاد ولا شك أن أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية هم أجدر الناس بتحقيق هذا الاختيار، لأنهم أهل العلم والفضل والناس دائما لهم تبع.

المبحث الثاني

الطريقة الثانية : الاستخلاف - العهد -

لقد عرف المسلمون هذه الطريقة باعتبارها السبيل الأسهل والأسرع فى عملية انتقال السلطة فى الدولة الإسلامية .

ولقد قام الفقهاء بتقنين هذه الطريقة، فاتفقوا على مشروعيتها واختلفوا فى الكثير من تفصيلاتها، وذلك بحسب استنادهم إلى الواقع الملموس فى عهد الراشدين ومن بعدهم، أو رؤيتهم للمثل الأعلى المحقق للشورى .

أدلة مشروعيتها : اتفق أهل السنة والجماعة، ووافقهم بعض المعتزلة والمرجئة على مشروعية الاستخلاف واستندوا فى ذلك إلى نصوص من السنة، والإجماع، وعمل الراشدين، أما السنة فقول النبى ﷺ : « لقد هممت أن أرسل إلى أبى بكر وابنه فأعهد، أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنون، ثم قلت يأبى الله ويدفع المؤمنون، أو يدفع الله ويأبى المؤمنون » (١) .

وقد عهد أبو بكر بالخلافة من بعده إلى عمر، وعهد عمر إلى الستة الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض (٢) .

ولقد أجمع المسلمون على جواز انعقاد الخلافة بهذا الطريق فى عهد الصحابة فمن بعدهم، فلم يعرف منهم من أنكر أو خالف فى ذلك (٣) .

وبعد أن دللنا على مشروعية هذه الطريقة من طرق نصب الخليفة عند أهل السنة والجماعة، نقرر

(١) متفق عليه - البخارى ك الأحكام - ب الاستخلاف رقم الحديث ٧٢١٧ واللفظ له، ومسلم - ك فضائل الصحابة - ب فضائل أبى بكر ح رقم ٢٣٨٧ عن عائشة .

(٢) انظر: ابن سعد - الطبقات الكبرى - ج ٣ ص ١٩٦ .

البخارى - ك الأحكام - ب كيف يبايع الإمام الناس ، وباب الاستخلاف ح رقم ٧٢٠٧، ٧٢١٨ .

(٣) مسلم بشرح النووى ح ٤ ص ٤٨٥ حيث يقول النووى : وأجمعوا على إنعقاد الخلافة بالاستخلاف ...

الماوردى - الأحكام السلطانية ص ٩ حيث يقول:

وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته. أ. هـ .

أنهم قد جعلوها فى نفس مرتبة الاختيار عن طريق أهل الحل والعقد، فكلاهما مشروع وكلاهما جائز[1].

كيف يتم نصب الإمام ؟ :

هناك خطوات يجب أن تتبع عند نصب الإمام بناء على هذه الطريقة – الاستخلاف – أولى هذه الخطوات هى العهد من الإمام الشرعى القائم إلى من يخلفه فى سياسة الأمة بعد وفاته، فالخليفة إذا حضرته مقدمات الموت وشعر بدنو أجله، يجوز له أن يختار للمسلمين من يقوم مقامه فى تحمل المسئولية، فهو أمين على مصالح الأمة فى دينهم ودنياهم، ينظر لهم ذلك فى حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته [2].

ويجوز للإمام أن يستخلف فى حال صحته، دون تقييد بحضور الوفاة. ويجب على الإمام مشاورة أهل الحل والعقد فى أمر الاستخلاف .

ثانى هذه الخطوات أن يقبل المعهود إليه تحمل التبعة الملقاة على عاتقه ولا يجوز إجباره على ذلك فى حالة رفضه، وذلك على النحو الذى بيناه من قبل فى الحديث عن الاختيار .

ثالثا: أن يوافق أهل الحل والعقد على هذا الاختيار والترشيح فالاستخلاف لا يعنى سلب أهل الحل والعقد حقهم فى الاختيار فلو رفض أهل الحل والعقد فكرة الاستخلاف من أساسها أو رفضوا شخص المستخلف فلا يستطيع الإمام أن يلزمهم برأيه واختياره لأن الاختيار حق الأمة يتولاه نيابة عنها أهل الحل والعقد .

رابعا: البيعة العامة للمعهود إليه من جماهير المسلمين، وذلك على النحو الذى بيناه من قبل فى حديثنا عن الاختيار .

وعلى ذلك فلا تنعقد الخلافة بمجرد العهد من الإمام السابق، بل يجب على الإمام أن يشاور أهل الحل والعقد ويستطلع آراءهم حول الشخص المستخلف، ويجب أن يبايع أهل الحل والعقد، وأن يبايع

---

(١) ذهب البعض إلى أن الاستخلاف يتلو فى المرتبة طريق الاختيار، وقد ذكر الأستاذ الدكتور محمد رأفت عثمان أن هذا قول جميع العلماء باستثناء ابن حزم الذى يرى أن طريق الاستخلاف هو أفضل الطرق لاختيار الخليفة لما فيه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف. رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى ص ٢٧٦ .

(٢) ابن خلدون – المقدمة ص ٢١٠ ، الماوردى ص ١٠ .

جماهير المسلمين من بعدهم للمعهود إليه، وهذا ما حدث فى عصر الراشدين، فأبو بكر حين أراد استخلاف عمر استشار الناس فوافقه كثيرون واعترض عليه بعضهم، واتفقوا جميعا على أنه أجدر الموجودين على شغل هذا المنصب [1] فبايعوه لم يتخلف منهم أحد وكذلك عمر بن الخطاب لم يعهد إلى واحد بعينه، وإنما عهد إلى الستة الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، لأنه رآهم أفضل الموجودين وأنهم متقاربون فى الفضل، فترك أمر اختيار أحدهم تحدده الشورى .

وقد اجاد ابن تيمية تصوير هذه الحقيقة حيث قال:

« وكذلك عمر صار إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر فى عمر لم يصر إماما » [2].

وعلى هذا فلا عبرة بقول من قال من الفقهاء أن بيعة المعهود إليه منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر، وأن حكم الإمام فى العهد حكم أهل الاختيار فى العقد [3].

---

(١) روى ابن سعد فى الطبقات ج٣ القسم الأول ص ١٤١ من طريق الواقدى أن أبا بكر الصديق لما استعز به دعا عبد الرحمن بن عوف فقال: أخبرنى عن عمر؟ فقال عبد الرحمن : ما تسألنى عن أمر إلا وأنت أعلم به منى، فقال أبو بكر ، وإن ، فقال عبد الرحمن هو والله أفضل من رأيك فيه، ثم دعا عثمان فقال: أخبرنى عن عمر؟ فقال: أنت أخبرنا به، فقال: على ذلك يا أبا عبد الله، فقال عثمان اللهم علمى به أن سريرته خير من علانيته، وأنه ليس فينا مثله، فقال أبو بكر، يرحمك الله، والله لو تركته ما عدوتك، وشاور معهما سعيد بن زيد أبا الأعور وأسيد بن الحضير وغيرهما من المهاجرين والأنصار، فقال أسيد اللهم أعلمه الخبرة بعدك، يرضى للرضى ويسخط للسخط، الذى يسر خير من الذى يعلن، ولم يل هذا الأمر أحد أقوى عليه منه، وسمع بعض أصحاب النبى ﷺ بدخول عبد الرحمن وعثمان على أبى بكر وخلوتهما به، فدخلوا على أبى بكر فقال له قائل منهم: ما أنت قائل لربك إذا سألك عن استخلافك عمر؟ فقال أبو بكر: أجلسونى، أبالله تخوفونى؟ خاب من تزود من أمركم بظلم، أقول، اللهم استخلفت عليهم خير أهلك.

— وروى ابن الجوزى عن الحسن بن أبى الحسن قال: لما ثقل أبو بكر واستبان له من نفسه جمع الناس إليه فقال إنه قد نزل بى ما قد ترون ولا أظنى إلا ميت لما بى، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتى، وحل عنكم عقدتى، ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم، فإنكم إن أمرتم فى حياة منى كان أجدر ألا تختلفوا بعدى، فقاموا فى ذلك وخلوا عليه فلم تستقم لهم فرجعوا إليه فقالوا رأينا ياخليفة رسول الله رأيك، قال فلعلكم تختلفون. قالوا لا قال، فعليكم عهد الله على الرضا. قالوا نعم قال: فأمهلونى حتى أنظر لله ولدينه ولعباده.. وبدأ يستثير وجوه القوم كما فى الرواية السالفة .

تاريخ عمر بن الخطاب – ابن الجوزى – ص ٤٨ .

(٢) المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٥٨ .

وفى هذا المعنى يقول أبو يعلى : « الإمامة لا تنعقد للمعهود له بنفس العهد وإنما تنعقد بعهد المسلمين » – الأحكام السلطانية للفراء ص ٢٥.

(٣) الماوردى – الأحكام السلطانية ص٩ حيث يقول: والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر، ويقول: فإذا تعين له الاجتهاد فى واحد نظر فيه فإن لم يكن ولدا ولا والدا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحد من أهل الاختيار .

فمثل هذا القول لا دليل عليه، بل إنه يصطدم بالأدلة الصحيحة الصريحة فبيعة عمر لم تنعقد بمجرد عهد أبى بكر إليه، بل انعقدت بموافقة جماهير الصحابة، بل إن من اعترض على شخص عمر حين المشاورة، سارع وبايع بعد ذلك بعد أن زالت شبهته التى أثارت اعتراضه .

فإن قيل : أن الإمام أحق بالعقد من غيره لأنه المنوب عن الأمة والأمين على مصالحها. قلنا: إن الحق أساسا هو حق الأمة، تنوب عنها فيها جماعة أهل الحل والعقد فإن جاء اختيار الإمام ملائما، وافقه فى ذلك أهل الحل والعقد، أما إذا جاء اختياره غير ملائم، فلا معنى لإلزام الأمة عامة وأهل الحل والعقد خاصة بمثل هذا الاختيار .

ولو كانت البيعة غير لازمة لما فعلها الصحابة، ولاكتفوا فى ذلك بعهد أبى بكر إلى عمر .

فالاستخلاف لا يكون إلا بعد مشورة من أهل الحل والعقد، ولا ينفذ إلا ببيعتهم ومبايعة جماهير المسلمين وبهذا يقترب الاستخلاف كطريق من طرق نصب الإمام من طريق الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد، فكلاهما يعد ترشيحا غير ملزم لجماعة المسلمين، بل يجب أن تعقبه بيعة عامة من جماهير المسلمين، ويجب كذلك أن يكون الاستخلاف مثله فى ذلك مثل الاختيار معبرا عن الشورى أسمى تعبير، وفى الحديث الشريف « لو كنت مستخلفا أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد» [1].

شروط صحة الاستخلاف :

يلزم لصحة انعقاد الخلافة عن طريق الاستخلاف – العهد – شروطا معينة أولها: أن يكون المعهود إليه – المستخلف – مستوفيا للشروط الواجب توافرها فى المرشح للخلافة فإن تخلفت بعض هذه الشروط لا يصح الاستخلاف، ولا تلتزم به جماعة المسلمين، ويصبح الواجب على جماعة المسلمين تقديم مكتمل الشروط [2].

ويراعى فى ذلك ألا يترتب على هذا الأمر حدوث فتنة تهدد وحدة المجتمع المسلم، فإذا خافت الجماعة المسلمة من حدوث مثل هذه الفتنة فإنها تقبل المعهود إليه الغير كامل الشروط، ويكون هذا القبول اضطرارا لدرء الفتنة وإعمالا لقاعدة تحمل أدنى الضررين أو دفع الضرر الأكبر مع تحمل الضرر

(١) أحمد ١/٧٦ –٩٥ –، وابن ماجة – المقدمة ج١ ص٤٩ ح رقم ١٣٧ ، وراجع الشورى فى السنة .

(٢) وعلى هذا فلو كان المعهود إليه صغيرا أو فاسقا أو رقيقا، أو من غير قريش فى وجود من هو أهل لها من قريش، فلا يصح الاستخلاف وكذلك لا يصح الاستخلاف بحال إذا كان المعهود إليه كافرا .

الأقل، ويصبح الحكم فى هذه الحالة من قبيل التغلب .

ثانيها: أن يقبل المعهود إليه تحمل عبء الأمانة وتبعة الخلافة، فلا يتصور أن يجبر عليها، اللهم إلا إذا تعين لها فلم يعد فى الأمة من يصلح لها غيره فهنا يجبر على قبولها كما بينا من قبل .

ثالثها: أن يكون الإمام العاهد قد قام بهذا العهد والاستخلاف والإمامة معقودة له، فإن عهد فى حالة وجود عارض يخرجه عن الإمامة (١) فلا يصح الاستخلاف .

رابعها: أن يكون الاستخلاف بعد مشورة أهل الحل العقد .

خامسها: أن يبايع المسلمون المعهود إليه ويرضونه إماما واجب الطاعة كما بينا من قبل .

وبعد فهذه هذه هى طريقة الاستخلاف كما عرفها المسلمون الأوائل إحدى الطرق المشروعة لنصب الإمام والتى تحقق الاختيار الحر القائم على الشورى .

ولكن الحال لم يستمر على ما كان عليه فى عهد الراشدين، فانقلبت الخلافة إلى ملك عضوض، وتحولت الشورى إلى قيصرية وكسروية، وصار العهد – الاستخلاف – هو الطريقة الرئيسية فى انتقال السلطة ونصب الخلفاء، وتخلف عن هذه الطريقة أهم عناصرها وهو أن يسبقها مشورة أهل الحل والعقد ويعقبها بيعة حرة عامة من جمهور المسلمين، وأصبح العهد للأبناء والأقارب هو الأصل والأساس وأصبحت البيعة شكلا لا روح فيه تؤخذ بالرغبة والرهبة وبالطلاق والعتاق، ولا يهم أن يكون المعهود إليه حائزا لشروط الخلافة وتحمل المسلمون هذا الوضع مضطرين صابرين لأجل الحفاظ على وحدة الصف والكلمة ورفعة شأن هذا الدين .

ولكن المؤسف حقا أن بعض الفقهاء تلقوا مثل هذا الوضع بالقبول، لا على أنه وضع مؤقت دعت إليه الضرورة، ولكن على اعتبار أنه وضع طبيعى قائم فعملوا على تقنينه فى مؤلفاتهم، وأعرضوا عن سلبياته ومع اعترافهم جميعا أنه ليس من قبيل الخلافة الراشدة، وأنه من قبيل الملك العضوض، فقد خلطوا بين النظامين، وجعلوا ولاية العهد والاستخلاف شيئا واحدا، وأجازوا العهد للأبناء والآباء على ما سنوضحه بشئ من التفصيل (٢) .

---

(١) كأن يصيبه جنون أو يقع فى الأسر ويقنط المسلمون من خلاصه، أو يقع الاستخلاف بعد خروج الإمامة عنه .

راجع: رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى – د. رأفت عثمان ص ٢٧٧ وما بعدها، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة – عبد الله الدميجى ص ١٩٢ وما بعدها .

(٢) ذكر الأستاذ الدكتور السنهورى أن بعض الفقهاء خلطوا بين نظام الخلافة الصحيحة – الراشدة – وبين نظام الخلافة الناقصة– خلافة الملك – وهذا الخلط يؤدى إلى وضع قواعد غير مقبولة . الخلافة ص ٢٥٧ .

والشئ الذى نريد أن نقرره أن ما عند هؤلاء الفقهاء لا يعبر إلا عن وجهة نظرهم فى مرحلة معينة، وأنه لا يمثل وجهة نظر الإسلام، وطالما أنه لا يوجد نص صحيح من قرآن وسنة ولا إجماع صريح من علماء الأمة، فالأصل أن نرد الأمر عند اختلافهم إلى الكتاب والسنة لإزالة هذا الخلاف ﴿ **فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ [النساء آية: ٥٩].

ولأن كل إنسان يؤخذ منه ويرد عليه إلا رسول الله ﷺ المعصوم من قبل الله عز وجل .

وتجاوزات الفقهاء فى هذا الشأن كثيرة ومتعددة ومن أهم هذه التجاوزات وأخطرها ما زعمه كثير من الفقهاء من أن الخلافة تنعقد بمجرد العهد من الإمام القائم إلى الذى يليه دون مشورة من أهل الحل والعقد ودون حاجة لبيعة جمهور المسلمين وقد رددنا هذا الزعم من قبل، مستندين إلى الدليل وأوردنا رأى من ذهب إلى غير هذا من علماء المسلمين .

ومن هذه التجاوزات أيضا ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن للإمام أن يعهد بالإمامة من بعده إلى أكثر من واحد يرتبها فيهم وكأنه لا يكفيه أن يهيمن على هذه الأمة فى حاضرها، فيسعى للهيمنة عليها فى مستقبلها، وحجتهم فى ذلك أنه ممثل الأمة يرجو مصلحتها ويسعى إليها، وأن النبى ﷺ فعل ذلك فى الإمارة الخاصة وأن بعض خلفاء بنى أمية وبنى العباس فعلوا ذلك دون أن ينكر عليهم أحد من علماء العصر من التابعين فمن بعدهم.

وفى هذا يقول الماوردى [1] : ولو عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر ورتب الخلافة فيهم فقال: الخليفة بعدى فلان فإن مات فالخليفة بعده فلان، فإن مات فالخليفة بعده فلان جاز، وكانت الخلافة متنقلة إلى الثلاثة على مارتبها، فقد استخلف رسول الله ﷺ على جيش مؤتة زيد بن حارثة وقال فإن أصيب فجعفر بن أبى طالب فإن أصيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليرتضى المسلمون رجلا ... الخ [2].

وإذ فعل النبى ﷺ ذلك فى الإمارة جاز مثله فى الخلافة فإن قيل: هى عقد ولاية على صفة وشرط، والولايات لا يقف عقدها على الشروط والصفات، قيل: هذا من المصالح العامة التى يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة، فقد عمل بذلك فى الدولتين من لم ينكر عليه أحد من علماء

(١) الأحكام السلطانية ص ١٢ .

(٢) البخارى – ك المغازى – ح رقم ٤٢٦١ ، وراجع أحداث سرية مؤتة فى كتب السير والمغازى – جمادى الأولى سن ٨ هـ – قبل فتح مكة بثلاثة أشهر .

العصر، هذا سليمان بن عبد الملك عهد إلى عمر بن عبد العزيز ثم بعده إلى يزيد بن عبد الملك، ولئن لم يكن سليمان حجة، فإقرار من عاصره من علماء التابعين ومن لا يخافون فى الحق لومة لائم هو الحجة، وقد رتبها الرشيد فى ثلاثة من بنيه الأمين ثم المأمون ثم المؤتمن [1] عن مشورة من عاصره من فضلاء العلماء .

ويرتب الماوردى على مثل هذا العهد نتائج :

١ – إذا مات الخليفة العاهد، والثلاثة – المعهود إليهم – أحياء، كانت الخلافة للأول منهم، ولو مات الأول فى حياة الخليفة العاهد كانت الخلافة بعده للثانى ولو مات الأول والثانى فى حياة الخليفة فالخلافة بعده للثالث لأنه قد استقر لكل واحد من الثلاثة بالعهد إليه حكم الخلافة بعده.

٢ – إذا مات الخليفة العاهد والثلاثة المعهود إليهم أحياء، وأفضت الخلافة إلى الأول، فهل يجوز له أن يعهد بها إلى غير الأثنين اللذين شاركاه فى العهد الأول؟ .

ذهب البعض من الفقهاء إلى عدم جواز ذلك مراعاة لمقتضى الترتيب إلا إذا تنازل عنها مستحقها طوعا [2].

وذهب الجمهور إلى أنه يجوز للخليفة أن يعهد بها إلى من شاء ويصرفها عمن كان مرتبا معه، فيكون الترتيب مقصورا على من يستحق الخلافة منهم بعد موت العاهد، ولأنه قد صار بإفضاء الخلافة إليه عام الولاية نافذ الأمر، فكان حقه فيها أقوى وعهده بها أمضى [3].

٣ – إذا مات الأول بعد إفضاء الخلافة إليه دون أن يعهد إلى غيرهما، كان الثانى هو الخليفة على مقتضى الترتيب ، فإذا مات الثانى كان الخليفة هو الثالث .

٤ – إذا مات الأول بعد إفضاء الخلافة إليه دون أن يعهد إلى أحد، فأراد أهل الاختيار أن يختاروا للخلافة غير الثانى لم يجز، وكذلك إذا مات الثانى لم يجز أن يختاروا لها غير الثالث، وإن جاز أن يعهد

---

(١) هكذا فى الأصل ومعلوم أن المعتصم هو الذى تولى بعد المأمون .

(٢) ودليلهم فى ذلك أن الصحابة لم يخرجوا عن مقتضى الترتيب الذى حدده النبى ﷺ للأمراء فى سرية مؤتة، وأن المنصور قد أستطاب نفس عيسى بن موسى واستنزله حين أراد العهد لولده المهدى، وقد كان السفاح قد عهد بها إلى أخيه المنصور ومن بعده إلى عيسى بن موسى .

(٣) وردوا بأن التزام الصحابة بالترتيب الذى رتبه النبى ﷺ فى سرية مؤتة كان لأن الرسول ﷺ كان على قيد الحياة ولم تنتقل أمورهم إلى غيره أما استطابة المنصور نفس عيسى بن موسى فكان من حسن سياسته ليطيب خاطره ويتألف أهله .

بها الثانى إلى غير الثالث، لأن العهد نص لا يستعمل الاختيار إلا مع عدمه [(١)].

ومن هذه التجاوزات أيضا ما ذكره البعض من جواز العهد دون مشاورة أهل الحل والعقد فى الأمة، ومن جواز العهد للأبناء والآباء وسائر الأقارب دون مشورة .

وقد حكى لنا الماوردى آراء عديدة فى هذا الصدد : [(٢)] فهناك من ذهب إلى عدم جواز العهد للأبناء والآباء. وذلك لأن العهد كالشهادة والحكم، فلا تقبل شهادة الرجل لأصوله وفروعه، ولأن الشبهات تثور فى مثل هذا العهد، ولأن الراشدين قد رفضوا مثل هذا العهد [(٣)].

وهناك من ذهب إلى جواز العهد للولد والوالد وسائر الأقربين، وذلك لأن الإمام أمير الأمة نافذ الرأى لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقا على أمانته ولا سبيلا إلى معارضته [(٤)]. وهناك من ذهب إلى جواز العهد للوالد دون الولد، لأن الطبع إلى الولد أميل منه للوالد.

وكما قلنا من قبل فإن هذه التجاوزات لم تكن إلا تقنينا لواقع الأمر الذى عاشه المسلمون بعد عصر الخلافة الراشدة، فهى لا تستند إلى دليل صحيح من نص أو إجماع .

ولا يصح بحال من الأحوال اعتبار سكوت علماء الأمة عما حدث فى دولة بنى أمية ودولة بنى العباس من تجاوزات وخروج عن حكم الشورى ومن ظلم وفسق وأكل لأموال الناس بالباطل واستئثار بالفئ إقرارا منهم لهذه المظالم وهذه التجاوزات، ولا يصح بحال من الأحوال ادعاء الإجماع على مثل هذه الأمور لأن العلماء لم يقبلوا هذه التجاوزات إلا على اعتبار أنها منكر يؤدى تغييره وإنكاره إلى وقوع منكر أشد منه، وأنها ضرر يجب تحمله لدفع ضرر أكبر منه، كما أنهم لم يسكتوا على هذه التجاوزات

---

(١) لاحظ كيف جعل هؤلاء الفقهاء العهد مقدما على الاختيار وكيف أدى ذلك إلى سلب الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد أهم حقوقها وجعلوا دورها فى الاختيار دورا ثانويا .

(٢) حكى الماوردى هذه المذاهب ص ٩، ١٠ من كتابه ولم يذكر أصحابها، وإن كان قد حكى عن بعض علماء البصرة أن رضا أهل الاختيار شرط فى لزوم البيعة للأمة، ولم يوافقهم فى ذلك ص ٩ .

(٣) روى ابن سعد فى الطبقات ج ٣ القسم الأول ص ٢٤٨ أن عمر قال : من أستخلف، لو كان أبو عبيدة بن الجراح؟ فقال رجل: يا أمير المؤمنين فأين أنت من عبد الله بن عمر؟ فقال: قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا، أستخلف رجلا ليس يحسن طلاق امرأته.
وروى الطبرى فى التاريخ ج ٤ ص ٢٢٧ هذه القصة وفيها: لا أرب لنا فى أموركم ما حمدتها فأرغب فيها لأحد من أهل بيتى .
ورفض على بن أبى طالب مثل هذا العهد، وقد سألوه: أنبايع ابنك الحسن؟ فقال: لا آمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر، وقال لمن طلب منه أن يوصى: لا، ولكنى أترككم كما ترككم رسول الله ﷺ، مسند أحمد ج٢ ص ٢٤٢ ح رقم ١٠٧٨ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.

وقال الهيثمى: رواه أحمد وأبو يعلى ورجاله رجال الصحيح – مجمع الزوائد ج٩ ص ١٣٧ .

(٤) وقد دافع ابن خلدون عن هذا الرأى فى المقدمة ص ٢١٠ وما بعدها .

بل أنكروها وبينوا فسادها .

عن يحى بن أكثم قال: كان المأمون يجلس للمناظرة فى الفقه يوم الثلاثاء فجاء رجل عليه ثياب قد شمرها ونعله فى يده، فوقف على طرف البساط وقال: السلام عليكم، فرد عليه المأمون السلام. فقال الرجل: أخبرنى عن هذا المجلس الذى أنت فيه، جلسته باجتماع الأمة أم بالمغالبة والقهر؟

فقال المأمون: لا بهذا ولا بهذا، بل كان يتولى أمر المسلمين من عقد لى ولأخى، فلما صار الأمر إلى علمت أنى محتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين فى المشرق والمغرب على الرضا بى ورأيت أنى متى خليت الأمر اضطرب حبل الإسلام ومرج أمرهم وتنازعوا وبطل الجهاد والحج وانقطعت السبل فقمت حياطة للمسلمين إلى أن يجتمعوا على رجل يرضون به فأسلم إليه الأمر: فمتى اتفقوا على رجل خرجت له من الأمر .

فقال الرجل: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وذهب (١) .

ودخل عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز على أبيه بعد أن ولى الخلافة فقال له: يا أمير المؤمنين ما أنت قائل لربك غدا إذا سألك فقال: رأيت بدعة فلم تمتها أو سنة فلم تحيها ؟

فقال عمر: رحمك الله وجزاك من ولد خيرا، فوالله إنى لأرجو أن تكون من الأعوان على الخير، يا بنى.. إن قومك قد شدوا هذا الأمر عقدة عقدة وعروة عروة ومتى ما أريد مكابرتهم على انتزاع ما فى أيديهم لم آمن أن يفتقوا على فتقا تكثر فيه الدماء، والله لزوال الدنيا أهون على من أن يهراق فى سببى محجة من دم، أو ما ترضى أن لا يأتى على أبيك يوم من أيام الدنيا إلا وهو يميت فيه بدعة ويحيى فيه سنة حتى يحكم الله بيننا بالحق وهو خير الحاكمين (٢) .

---

(١) السيوطى – تاريخ الخلفاء ص ٣٠٣ وعزاه إلى ابن عساكر .

ويبدو أن هذه الحادثة قد أثرت فى المأمون كثيرا حتى أنه خلع أخاه المؤتمن من ولاية العهد، وجعل ولى العهد من بعده على الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق – وهو ثامن الأئمة الاثنى عشر عند الشيعة الاثنى عشرية – وقد تسبب هذا العهد فى فتنة عظيمة فخرج بنو العباس على المأمون وخلعوه وبايعوا ابراهيم بن المهدى، فجهز المأمون لقتاله وجرت أمور وحروب ولم تهدأ الفتن إلا بعد أن مات الرضا سنة ٢٠٣ هـ، وعاد المأمون لسابق أمره.

راجع : أحداث سنة ٢٠١ هـ وما بعدها فى البداية والنهاية لابن كثير ج١٠ ص ٢٤٧ وما بعدها .

وتاريخ الطبرى ج٨ ص ١٥١ .

وتاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

وأشار إليها ابن خلدون فى المقدمة ص ٢١١ .

(٢) ابن الجوزى – صفة الصفوة ج٢ ص ١٢٨ ، ص ١٢٩ وهو مختصر لكتاب حلية الأولياء للحافظ أبى نعيم .

ففى هذه الرواية، والتى قبلها دليل قاطع على أن المسلمين لم يكونوا راضين عما حدث فى العهد الأموى والعباسى من تجاوزات ومن مظالم ومن خروج على مقتضى الشورى، بل كان المسلمون يسعون إلى التغيير وإلى الإصلاح بكل الوسائل والطرق المشروعة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، مراعين ألا يؤدى هذا الإنكار إلى منكر أشد تقع فيه كل فتنة ويسفك الدم وتنتهك الأعراض وتسلب الأموال وتتفرق الأمة، ولهذا لم يستطع خليفة كعمر بن عبد العزيز أن يجعل الأمر شورى من بعده ربما لأن فترة حكمه كانت قصيرة لم تتسع لجميع الإصلاحات التى كان يرجوها (١).

وقد رأينا ما حدث من فتن وحروب عندما عهد المأمون بالخلافة إلى الرضا ولا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم فيكونوا مستعدين للتغيير متقبلين له أما أن يقع التغيير والناس فى غفلة عنه معرضين أو يقع التغيير والناس غير راضين فإن الاصلاح لا يمكن أن يستمر فى مثل هذا الحال، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

بين الاستخلاف وولاية العهد فى الأنظمة الملكية :

تحدثنا عن الاستخلاف كما عرفه النظام السياسى الإسلامى كطريق من طرق التولية، وقلنا أنه عبارة عن ترشيح من الخليفة القائم لشخص من يخلفه، وأن هذا الترشيح يفتقر إلى موافقة أهل الحل والعقد كشرط مبدئى يحقق الاختيار الشورى، كما يفتقر إلى موافقة جمهور الأمة، وتأتى هذه الموافقة فى صورة البيعة العامة .

وانتهينا إلى أن الاستخلاف بهذا المفهوم يلتقى إلى حد كبير مع الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد، فهما يحققان الاختيار الحر القائم على الشورى .

وأشرنا إلى ما حدث فى الدولة الإسلامية من تطورات أفقدت هذه الطريقة معناها، وطمست معالم الاختيار القائم على الشورى، كما أشرنا إلى بعض تجاوزات الفقهاء فى هذه العصور وما بعدها، وكيف

---

(١) وقد كان عمر يرغب فى ذلك، ويهدد به بنى مروان، ففى طبقات ابن سعد ج٥ ص ٢٥٣ بسنده قال: جاء بنو مروان إلى عمر فقالوا إنك قصرت بنا عما كان يصنعه بنا من قبلك وعاتبوه، فقال: لئن عدتم لمثل هذا المجلس لأشدن ركابى ثم لأقدمن المدينة ولأجعلنها أو أصيرها شورى، أما إنى أعرف صاحبها الأعيمش، يعنى القاسم بن محمد أبى بكر الصديق .

وروى أيضا أن عمر قال عند الموت: لو كان لى من الأمر شئ ما عدوت بها القاسم بن محمد، فبلغت القاسم فرحم عليه وقال: إن القاسم ليضعف عن أهيله، فكيف يقوم بأمر أمة محمد. الطبقات الكبرى – ج ٥ ص ٢٥٤ .

أنهم قننوا هذا الوضع وجعلوه أمرا طبيعيا، بل دافع عنه بعضهم على أنه وجهة النظر الإسلامية فى هذا الشأن .

والذى نريد أن نوضحه أن الاستخلاف بالمعنى الحقيقى هو نوع من أنواع الاختيار الحر القائم على الشورى، وأنه يختلف اختلافا كبيرا عن ولاية العهد فى الأنظمة الملكية، وعن العهد الذى عرفه المسلمون فى الدولتين الأموية والعباسية تحت راية الملك العاض .

وتتجلى أوجه الخلاف بين النظامين فى نواح عديدة :

– فالاستخلاف أحد الطرق المشروعة لانتقال السلطة فى الدولة الإسلامية بينما تعتبر ولاية العهد الطريق الوحيد المشروع لانتقال السلطة فى الأنظمة الملكية .

– وولاية العهد ترمى إلى توارث السلطة فى أسرة معينة، فالمنصب ينحصر فى ذرية معينة، إما ذرية القائم على العرش، أو ذرية مؤسس الأسرة التى ينتمى إليها القائم على العرش، بينما نجد ان الاستخلاف بعيد كل البعد عن فكرة التوارث، وقد رأينا كيف نبذها المسلمون الأوائل، فالأساس فى الاستخلاف هو البحث عن أصلح أفراد الأمة لشغل منصب الخلافة، لذا فإنه يكون أقرب إلى الاختيار الحر الشورى منه إلى ولاية العهد .

– تنتقل السلطة فى الأنظمة الملكية بطريقة آلية وتلقائية، فالقانون يحدد كيفية اختيار ولى العهد، الذى يتولى منصبه بطريقة تلقائية بعد وفاة سلفه، دون حاجة لاجراءات تعيين أو بيعة، وذلك وفقا للشعار المعروف « مات الملك عاش الملك » فلا يتصور وجود فترة ولو قصيرة يخلو فيها المنصب من شاغله[١] .

أما الاستخلاف فإنه لا يعنى انتقال السلطة بهذه الطريقة التلقائية، بل يجب أن يوافق أهل الحل والعقد على شخص المستخلف، ولا يصبح إماما بمجرد الاستخلاف وموت سلفه، بل يجب أن يبايعه جمهور المسلمين حتى تنعقد إمامته .

لا يصح الاستخلاف إلا اذا كان المرشح – ولى العهد – مستجمعا لشروط الإمامة التى بيناها من قبل، أما ولاية العهد فى الأنظمة الملكية فلا يراعى فيها مثل هذه الشروط، فيصح أن يتولى المنصب من لم يبلغ بعد سن الرشد، بل سن التمييز، وفى مثل هذه الأحوال يتم تشكيل مجلس وصاية يشرف على

(١) السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى النظام السياسى الإسلامى – د. سليمان الطماوى ص ٢٢٩ .

شئون البلاد مع الملك غير الرشيد، ويصح فى كثير من البلدان أن ينتقل الملك إلى امرأة من الأسرة المالكة، بينما لا يتصور ذلك فى دولة الخلافة الإسلامية .

والحقيقة التى لا مراء فيها أن نظام ولاية العهد الذى استحدثه المسلمون الأوائل فى خلافة الملك العضوض يختلف أيضا مع نظام ولاية العهد فى الأنظمة الملكية، فلم تكن الخلافة تنتقل إلى النساء أو الأطفال الذين لم يبلغوا بعد سن الرشد كما هو معروف فى الأنظمة الملكية .

ولم تكن السلطة تنتقل بطريقة آلية تلقائية كما هو معروف فى الأنظمة الملكية، بل كان للبيعة دور هام فى انتقال السلطة فى الدولة الأموية والعباسية، وان كانت البيعة قد فقدت روحها وجوهرها. فيما سوى ذلك فأوجه الشبه بين ولاية العهد فى خلافة الملك الإسلامية وبين ولاية العهد فى الأنظمة الملكية كثيرة، حتى كاد كلا من النظامين أن يتطابقا ويتماثلا، فى حين يبقى الاستخلاف الحقيقى الذى عرفه المسلمون الأوائل نظاما متميزا يحقق صالح الأمة ويعبر تمام التعبير عن حقيقة الشورى .

* * *

المبحث الثالث

التغلب والقهر

تكلمنا عن الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد، وعن الاستخلاف بوصفهما الطريقين المشروعين فى عملية نصب الخليفة .

ولكن قد يصل الخليفة الى موقعه بغير هاتين الطريقتين، كأن يصل إلى المنصب بالتغلب والقهر بأن يخرج على الخليفة القائم ويقهره ويفرض على جمهور المسلمين طاعته، أو أن يصل إلى المنصب بغير مشورة أهل الحل والعقد ومبايعة جمهور المسلمين، كأن يعهد المتغلب إلى من يخلفه دون مراعاة للشروط الواجب توافرها فى شاغل المنصب أو المرشح له .

وقد عالج فقهاء المسلمين هذه المسألة فى مؤلفاتهم وفتاواهم على أنها أمر واقع تضطر جماعة المسلمين إلى قبوله على مضض وذلك حرصا منهم على مصلحة المسلمين والحفاظ على وحدتهم وكيانهم وذلك بناء على القاعدة الأصولية المشهورة التى تقضى بتحمل ادنى الضررين ودفع الضرر الأكبر مع تحمل الضرر الأصغر(١) .

وعلى هذا فالتغلب والقهر ليس طريقا مشروعا لنصب الخليفة، بل هو طريق اضطرارى تتحمله الأمة فى مقابل وحدتها والحفاظ على شريعتها قائمة، ويشبهونه فى ذلك بأكل الميتة للمضطر(٢) فالتغلب حرام، والمتغلب آثم ظالم، وأعوانه من الظلمة، ولا يجب على الأمة أن تعينه على الإثم والعدوان، بل يجب أن تتعاون على البر والتقوى وأن تأخذ على يدى الظلمة والسفهاء .

والتغلب نوع من أنواع الغدر، بل هو شر أنواع الغدر، لأنه سلب لحق الأمة فى الاختيار، وخروج عن طاعة من أوجب الله على المؤمنين طاعته وقد قال رسول الله ﷺ « من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر

---

(١) درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ويجب تحمل أدنى الضررين.

(٢) والضرورات تبيح المحظورات – قال تعالى ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه ﴾ البقرة آية رقم ١٧٣ .

عصبة فقتل، فقتلة جاهلية، ومن خرج على أمتى يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفى لذى عهد عهده فليس منى ولست منه »(1).

وقد رفض الصحابة فكرة التغلب ونبذوها، فلما صار التغلب واقعا لم يناصروه ولم يؤيدوه، بل رفضوه تماما، وأعلنوا أن التغلب لا يقيم خلافة على منهاج النبوة، بل ملكا عضوضا وكثيرا ما نستشهد بقول عمر بن الخطاب، من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فلا يتابع هو ولا الذى بايعه تغرة أن يقتلا.

وبعد أن قتل المتمردون الخليفة الشهيد عثمان بن عفان ووجدوا أن أمر المسلمين قد اضطرب، وأن الثورة قد أشعلت نيران الفتن، هاموا يطلبون من وجوه الصحابة أن يتولى أحدهم الإمرة ويلم شعث الأمة، ولكنهم لم يروا إلا الصدود والإعراض والطرد والرفض، حتى قال لهم عبد الله بن عمر: إن لهذا الأمر انتقاما، والله لا أتعرض له، فالتمسوا غيرى (2).

ويرى بعض المحدثين أن هذه الواقعة تدل على مبلغ تمسك الصحابة الأولين بما يسمى بالوضع الشرعى Systeim Jagal ، وحرصهم على أن لا يصل أحد إلى الخلافة إلا عن طريق الشورى (3).

ولأجل ذلك رفض على بن أبى طالب أن تكون بيعته خفيا، وقال: إن بيعتى لا تكون إلا فى المسجد عن رضى من المسلمين (4).

ولما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية، جمع ابن عمر حشمه وولده، فقال: إنى سمعت النبى ﷺ يقول: « ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة » وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإنى لا أعلم غدرا أعظم من أن يبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال، وإنى لا أعلم أحدا منكم خلعه ولا بايع فى هذا الأمر إلا كانت الفيصل بينى وبينه » (5).

وهذا مع أن يزيد بن معاوية كان من المتغلبين، ولكن لأن الأمة قد اجتمعت على طاعته وبايعته، فقد رفض ابن عمر وغيره فكرة الخروج عليه ونبذ طاعته، وهذا هو الأساس الذى بنى عليه الفقهاء مذهبهم فى طاعة من تغلب على أمر المسلمين.

وكلام الفقهاء واضح وصريح فى ذلك.

---

(1) صحيح مسلم – ك الإمارة – ب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند الفتن – عن أبى هريرة رقم ١٨٤٨.

(2) تاريخ الطبرى ج ٤ ص ٤٣٢.

(3) القاسمى – نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ ج ١ ص ٢٤٢ نقلا عن سعدى أبو جيب – السابق ص ٢٥٧.

(4) تاريخ الطبرى ح ٤ ص ٤٢٧ وفيه قوله : فإن بيعتى لا تكون خفيا.

(5) صحيح البخارى – ك الفتن – ب من قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه ح رقم ٧١١١.

عصبة فقتل، فقتلة جاهلية، ومن خرج على أمتى يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفى لذى عهد عهده فليس منى ولست منه » (١).

وقد رفض الصحابة فكرة التغلب ونبذوها، فلما صار التغلب واقعا لم يناصروه ولم يؤيدوه، بل رفضوه تماما، وأعلنوا أن التغلب لا يقيم خلافة على منهاج النبوة، بل ملكا عضوضا وكثيرا ما نستشهد بقول عمر بن الخطاب، من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فلا يتابع هو ولا الذى بايعه تغرة أن يقتلا.

وبعد أن قتل المتمردون الخليفة الشهيد عثمان بن عفان ووجدوا أن أمر المسلمين قد اضطرب، وأن الثورة قد أشعلت نيران الفتن، هاموا يطلبون من وجوه الصحابة أن يتولى أحدهم الإمرة ويلم شعث الأمة، ولكنهم لم يروا إلا الصدود والإعراض والطرد والرفض، حتى قال لهم عبد الله بن عمر: إن لهذا الأمر انتقاما، والله لا أتعرض له، فالتمسوا غيرى (٢).

ويرى بعض المحدثين أن هذه الواقعة تدل على مبلغ تمسك الصحابة الأولين بما يسمى بالوضع الشرعى Systeim Jagal ، وحرصهم على أن لا يصل أحد إلى الخلافة إلا عن طريق الشورى (٣).

ولأجل ذلك رفض على بن أبى طالب أن تكون بيعته خفيا، وقال: إن بيعتى لا تكون إلا فى المسجد عن رضى من المسلمين (٤).

ولما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية، جمع ابن عمر حشمه وولده، فقال: إنى سمعت النبى ﷺ يقول: « ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة » وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإنى لا أعلم غدرا أعظم من أن يبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال، وإنى لا أعلم أحدا منكم خلعه ولا بايع فى هذا الأمر إلا كانت الفيصل بينى وبينه » (٥).

وهذا مع أن يزيد بن معاوية كان من المتغلبين، ولكن لأن الأمة قد اجتمعت على طاعته وبايعته، فقد رفض ابن عمر وغيره فكرة الخروج عليه ونبذ طاعته، وهذا هو الأساس الذى بنى عليه الفقهاء مذهبهم فى طاعة من تغلب على أمر المسلمين.

وكلام الفقهاء واضح وصريح فى ذلك.

---

(١) صحيح مسلم – ك الإمارة – ب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند الفتن – عن أبى هريرة رقم ١٨٤٨ .

(٢) تاريخ الطبرى ج ٤ ص ٤٣٢ .

(٣) القاسمى – نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ ج ١ ص ٢٤٢ نقلا عن سعدى أبو جيب – السابق ص ٢٥٧ .

(٤) تاريخ الطبرى ح ٤ ص ٤٢٧ وفيه قوله : فإن بيعتى لا تكون خفيا .

(٥) صحيح البخارى – ك الفتن – ب من قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه ح رقم ٧١١١ .

بطاعته، إنهم يرون أن المتغلب إذا كان جامعا للشروط، وساس الأمة على منهاج الشرع، فإن إمامته تنعقد ويجب على المسلمين طاعته ويحرم عليهم الخروج عليه، ويحل الرضا اللاحق محل البيعة والاختيار بل إنهم يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك، إنهم يعتبرون خلافته من قبيل خلافة النبوة الراشدة، لا من قبيل خلافة الملك العضوض لذلك عدوا عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد الخامس، أما إذا لم يكن المتغلب جامعا للشروط، بل حصل بعضها وتخلف عن بعض فيعتبرون إمامته منعقدة وخلافته صحيحة، لا على أنها خلافة نبوة ولكن على أنها خلافة ملك، وهذا حال جميع الخلفاء والأئمة باستثناء الراشدين، فإذا ظلم وتعدى وجار فإنهم لا يوجبون الخروج عليه، ولا يحرمونه .

إن الحاكم الظالم لا يصح الخروج عليه بفتنة، ولكن يسعى فى إصلاحه أو تغييره وذلك تطبيقا لقاعدة « درء المفاسد وتحمل أدنى الضررين » .

أما إذا حكم على المتغلب بالكفر والارتداد عن الدين، فلا يتصور أن يتسامح علماء المسلمين فى مثل هذا الشرط، كما بينا من قبل عند الحديث عن شرط الإسلام، وذلك لأن الله تعالى يقول ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا** ﴾ [النساء آية: ١٤١] .

وقال النبى ﷺ لمن قال: أفلا ننابذهم؟ «لا .... إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان»[١] .

والخلاف بين العلماء قائم حول أولوية الصبر على جور الأئمة أم الخروج عليهم، ولهذا الحديث شأن آخر يأتى فى بابه إن شاء الله تعالى .

* * *

(١) متفق عليه – البخارى ك الفتن ح رقم ٧٠٥٥ – ٧٠٥٦، ومسلم ك الإمارة ح رقم ١٧٠٩ .

الباب الثانى
حدود سلطات الخليفة ومسئوليته

ينقسم هذا الباب إلى فصلين:

الأول : حدود سلطات الخليفة .

الثانى : مسئولية الخليفة عن أعماله .

الفصل
الأول

حدود سلطات الخليفة
« حقوق الخليفة وواجباته وسلطاته »

ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين رئيسين:

الأول: حقوق الخليفة وواجباته.

الثاني: سلطات الخليفة ومعاونوه.

المبحث الأول

حقوق الخليفة وواجباته

أشرنا من قبل إلى أن كل حق مشروع يقابله واجب يتعين أداؤه، لأن في أداء الواجب يتعين الحق المشروع ذاته، ولو كان الآخذ هو نفس المعطى، وقد رأينا أن أوامر الدين ونواهيه « تتضمن الكثير منها واجبات على طرف من الأطراف في طيها حقوق ومصالح لطرف آخر »[1].

وهذا بعينه نراه واضحا جليا في علاقة الخليفة بالأمة، فاللأمة حقوق على الخليفة تندرج جميعا تحت حفظ الدين وسياسة الدنيا به، وللخليفة حقوق على الأمة تتمثل في وجوب طاعته ونصرته وبذل النصح له ... الخ.

فحقوق الأمة بمثابة واجبات ينبغى على الخليفة القيام بها، وحقوق الخليفة واجبات على الأمة ينبغى عليها أداؤها فالحق والواجب وجهان لعملة واحدة، وكل حق لطرف يقابله واجب على الطرف الآخر، وهكذا.

وبناء على هذا الفهم لنظرية الحقوق والواجبات، نرى أن الحق لا يوجد إلا حيث يكون الواجب، والحق والواجب لا يوجدان إلا حيث يكون الاجتماع الإنسانى، والحق والواجب لا يوجدان إلا حيث تكون المسئولية، وحيث يكون التكليف.

وسوف نبدأ أولا بالحديث عن واجبات الخليفة، ثم نثنى بالحديث عن حقوقه، وذلك لأن أداء الواجب مقدم على استيفاء الحق، كما أن حقوق الخليفة لا تثبت له إلا إذا كان متحملا لمسئولياته مؤديا لواجباته، فإذا أهمل في أداء هذه الواجبات، فليس له أن يطالب الأمة بهذه الحقوق، بل أن الأمة في هذه الحال تسلب منه هذه الحقوق وقد يصل الأمر إلى عزله وتولية من يصلح لتحمل عبء هذه الواجبات.

* * *

(١) راجع ما سبق من الحديث كفالة الإسلام للحقوق والحريات.

الفرع الأول
واجبات الخليفة

أشرنا قبل إلى تعريف الخلافة وأنها خلافة النبوة – نيابة عن صاحب الشرع – في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ويتضح من هذا التعريف أن للخلافة مقصدين رئيسيين هما: حفظ الدين وسياسة الدنيا به.

ومن هنا يتبين أن واجبات الخليفة تتمثل في تحقيق هذين المقصدين على الوجه اللائق شرعا.

وقد اختلفت أساليب الباحثين في تحديد هذه الواجبات، فمنهم من أوجز فحصرها في تحقيق هذين المقصدين، ومنهم من أسهب في بيان ما يتفرع عنهما، ولعل الماوردى قد نجح إلى حد بعيد في بيان هذه الواجبات بيانا شافيا حتى أن معظم الباحثين من بعده كانوا عالة عليه في هذا الشأن (١).

وقد عمد بعض الباحثين إلى تقسيم هذه الواجبات تقسيما نوعيا (٢).

---

(١) الماوردى – الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص١٤: ١٥

(٢) أول من ذهب إلى هذا التقسيم النوعي هو ابن خلدون في المقدمة ص٢١٨ وما بعدها فقسم هذه الواجبات إلى واجبات دينية خلافية – خطط دينية شرعية – وواجبات – خطط – ملوكية سلطانية.

وهذا على الأصل المعهود من تقسيم الخلافة إلى خلافة نبوة راشدة، وخلافة ملك عضوض، ويخطئ كثير من الباحثين ويخلط بين النوعين.

وقد قام أستاذنا د. سليمان الطماوى بتقسيم هذه الواجبات إلى: واجبات دينية، وواجبات سياسية . السلطات الثلاث ص٤٠٣ وما بعدها.

وقد حرص سيادته على أن يتميز الطابع الديني للخلافة، ففرق بين الخليفة كرئيس للدولة الإسلامية، وبين البابا في العقيدة المسيحية ص٤٠٢.

وقد عمد عبد الله الدميجي في رسالته عن الإمامة العظمى ص٣٣٤ وما بعدها إلى تقسيم هذه الواجبات إلى : واجبات أساسية تشمل تحقيق مقاصد الإمامة وواجبات فرعية وهي وإن لم تكن من المقاصد الرئيسية فهي وسائل لتحقيقها مثل: استيفاء الحقوق المالية لبيت المال وصرفها، واختيار الأكفاء للمناصب القيادية.

أما الأستاذ يحيى إسماعيل فقد حصر واجبات الخليفة في أمرين:

١- تبليغ العلم وتعليمه.

٢- العمل به، وبهما يتم الغرض من منصبه وهو استصلاح الأمة، وتحت كل واحد من هذين الأمرين أمور. منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص ٣٣٠ وما بعدها.

ولكن مثل هذه التقسيمات لم تخرج عن كونها تعبيرا عن المقصدين الرئيسيين وهما حفظ الدين وسياسة الدنيا به، ولم تخل هذه التقسيمات من تداخل وتشابك هذه الواجبات.

وسوف نعمد في بيان هذه الواجبات إلى إيرادها تحت التقسيم الرئيسى لمقاصد الإمامة، فنبين أولا الواجبات التى تندرج تحت حفظ الدين وحراسته، ونبين بعد ذلك الواجبات التى تندرج تحت سياسة الدنيا به، مع اعتبار ما بين الأمرين من تداخل، فحفظ الدين لا يتحقق بصورة تامة إلا إذا هيمن على حياة الناس فانقادوا جميعا لحكمه، وساسوا أمورهم به وسياسة الدنيا بالدين لا تتحقق إلا مع وضوحه وانتشاره وحفظه.

أولاً: حراسة الدين:

وهو المقصد الأول من مقاصد الإمامة والواجب الرئيسى الأول من واجبات الإمام. وحراسة الدين وحفظه لا يتم إلا بأمور عديدة هامة.

١ – تبليغ العلم وتعليمه:

لقد تكفل الله تعالى بحفظ هذا الدين فقال: ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾ [سورة الحجر: آية رقم ٩].

وقد جعل الله تعالى لهذا الحفظ وسائل عديدة يقوم بها عباده المؤمنون من حفظ في الصدور، وتدوين في الكتب، وتعليم للعلم، لذلك كان من وسائل حفظ القرآن الكريم جمعه في مصحف واحد في عهد أبو بكر الصديق، وجمع الناس على المصحف الإمام في خلافة عثمان بن عفان [١].

وكان من وسائل حفظ السنة اجتهاد العلماء والمحدثين في حفظ الأخبار واستيعابها، وتدوينها في المسانيد والجوامع والصحاح.... الخ. وينبغى على الإمام أن يباشر عملية حفظ نصوص الدين، وتعليم العلم فلا يتركها لاجتهاد الناس، حتى لا تتشتت الجهود المبذولة في سبيل تحقيق هذه الغاية، ولك أن تتصور الحال، لو لم يقم الصديق ومن بعده ذو النورين بجمع القران الكريم.

ولقد كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه ويكتب إلى المدينة يسألهم

---

(١) صحيح البخارى – ك فضائل القرآن – باب جمع القرآن – ح رقم ٤٩٨٦، ٤٩٨٧.

عما مضى، وأن يعملوا بما عندهم، ويكتب إلى أبى بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب إليه بها [1].

ولا يتوقف واجب الإمام في تبليغ العلم وتعليمه عند هذا القدر، بل يجب عليه أن ينشئ المدارس والمعاهد العلمية التى تقوم على نشر العلم وتعليمه، وإعداد العلماء والخطباء والوعاظ، وتوجيههم الوجهة السليمة، وأن يكفل أرزاقهم لضمان تفرغهم لهذا الشأن.

ويجب على الإمام أن يقيم للناس من يفتيهم في أمور دينهم، حتى لا يتصدى للفتوى من ليسوا بأهلها.

ويجب أن يتصد الإمام برجاله وعلماء الأمة لنبذ البدع وأهلها وإقامة السنن، ورد شبه المشككين وزيغ المعاندين، حتى يحفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة وفي هذا يقول الماوردى: أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل [2].

٢- ولا يقتصر دور الخليفة على نشر العلم وحفظ الدين داخل حدود الدولة بل ينبغى عليه أن يبعث البعوث. ويرسل الإرساليات إلى كل الجهات لعرض الدين على الناس وإقامة الحجة عليهم، فإن وقف في وجه هذه الدعوة من يمنع وصولها إلى قلوب الناس وعقولهم، وجب على المسلمين بصفة عامة والإمام بصفة خاصة تجريد سيوف الجهاد للضرب على أيدى هؤلاء المانعين لوصول النور إلى عقول الناس والهداية إلى قلوبهم، ثم بعد ذلك فالناس أحرار في قبول هذا الدين أو رفضه والتمسك بما هم عليه من عقيدة ﴿ **لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٢٥٦].

فالإكراه في دين الله غير وارد، المهم أن تقام الحجة، ويصل صوت الحق إلى الأسماع، قبلته أو رفضته، أما إذا وقفت الطواغيت يحولون دون وصول هذا الصوت إلى الأسماع، والنور إلى القلوب فواجب على المسلمين قتالهم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله، فإن قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » [3].

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعانى والأسانيد – ج١ ص٨٠ ن وزارة الأوقاف بالمغرب – نقلا عن : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص٣٣١.

(٢) الأحكام السلطانية ص١٤.

(٣) متفق عليه – البخارى كتاب الزكاة وكتاب استتابة المرتدين وكتاب الاعتصام ح رقم ١٣٩٩، ومسلم – كتاب الايمان =

٣- القيام على شعائر الدين:

من أهم الواجبات الملقاة على عاتق الإمام في الدولة الإسلامية القيام على شعائر الإسلام وتعظيمها والسهر على حمايتها، قال الله تعالى ﴿ **ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب** ﴾ [سورة الحج: آية رقم ٣٢].

وشعائر الإسلام الظاهرة، وهي الأركان الأربعة بعد ركن الشهادتين من إقامة للصلاة وإيتاء للزكاة وصوم لرمضان وحج البيت الحرام. وينبغى على الإمام أن يدعو المسلمين لإقامة هذه الشعائر، وييسر لهم سبيل أدائها على الوجه الأكمل، ويعزر ويعاقب من يهمل في أداء شئ منها أو يجحدها وينكرها.

إقامـــة الصـــلاة:

فالصلاة عماد الدين وأهم أركانه، من أقامها فقد أقام الدين، ومن هدمها فقد هدم الدين، وهى علامة على الإيمان وسمة من سمات المؤمنين، من تركها فقد كفر إذ ليس بين العبد وبين الكفر سوى ترك الصلاة [١].

وقد نهى النبى ﷺ عن الخروج على الحكام ومنابذتهم ما داموا مقيمين للصلاة [٢].

وإقامة الصلاة أشمل وأعم من مجرد تأديتها فإقامتها تفيد آداءها على الوجه الأكمل بأركانها وسننها، وكذلك تفيد الأمر بها وتعليمها وتعاهدها وبناء المساجد التى تقام فيها، وتعيين الأئمة لأدائها في المساجد، وقد كان إمام المسلمين يؤم الناس في صلواتهم خاصة في الجمع والأعياد، أو ينيب من يصلى بالناس.

وكذلك فإقامتها تفيد توقيع العقوبة على تاركها وتعزيره، وقد نص الفقهاء على ذلك في كتب

= باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ح رقم ٢٠.

(١) رواه مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله - كتاب الإيمان - باب إطلاق أسم الكفر على من ترك الصلاة رقم ٨٢.

(٢) أخرج مسلم ك الإمارة - ب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، من حديث أم سلمة، وعوف بن مالك أن رسول الله ﷺ قال وقد سئل عن قتال أئمة الجور: لا ما صلوا، وفي رواية: لا ما أقاموا فيكم الصلاة رقم ١٨٥٤- ١٨٥٥ وقال القاضى عياض: أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها- شرح النووى لمسلم ج٤ ص٥٠٧.

العقائد وكتب الفقه [1]. وعلى الإمام يقع عبء إقامة الصلاة بالمعنى الواسع الذى سبق لنا بيانه [2].

إيتـــاء الـــزكاة:

وهى الركن الثالث من أركان الإسلام، والركن المالى الوحيد من بين الأركان، وبها يكون التكافل والتراحم والتعاطف بين المسلمين.

ويتمثل دور الإمام في القيام على تحصيل أموال الزكاة من الأغنياء ودفعها إلى مستحقيها، وذلك عن طريق معاونيه القائمين على جمعها – العاملين عليها – فإذا دفع الأغنياء زكاة أموالهم إلى الإمام العادل فقد أدوا ما عليهم وبرئت ذمتهم [3].

ولا يجوز للإمام أن ينفقها في غير مصارفها الشرعية المنصوص عليها **﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ﴾** [سورة التوبة: آية رقم ٦٠] [4].

وليس هناك من شك أن اختصاص الإمام بجمع الزكاة وصرفها يحقق مصالح جمة، فهو أقدر على جمعها، وأضبط لمقاديرها، وأقدر على توزيعها.

وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أن أموال الزكاة الظاهرة لا يفرقها إلا الإمام، ولا يتولى الناس

---

(١) وقد تصل العقوبة إلى القتل حدا أو القتل كفرا في حالة الجحود وإذا امتنعت طائفة عن إقامة الصلاة وكان لهم شوكة، وجب على الإمام قتالهم حتى يذعنوا للحق. راجع مجموع فتاوى ابن تيمية – المجلد رقم ٢٢ ص١٠٥ وما بعدها.

(٢) ابن خلدون – المقدمة ص٢١٩ حيث نص على أن الصلاة أرفع الخطط الخلافية والماوردى – الأحكام السلطانية ص٨٨ الباب التاسع في الولاية على إمامة الصلوات.

(٣) واختلف أهل العلم في دفع الزكاة للإمام الجائر على قولين: الأول تدفع إليه إن طلبها، وتبرأ به الذمة، والثانى: لا تدفع إليه، بل تدفع إلى من يستحقها مباشرة.

عن ابن سيرين قال: كانت الصدقة تدفع إلى النبى ﷺ أو من أمر به، وإلى أبى بكر، وعمر وعثمان، فلما قتل عثمان اختلفوا، فكان منهم من يدفعها إليهم، ومنهم من يقسمها، وكان ممن يدفعها إليهم ابن عمر.

راجع: كتاب الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام ص٥٠٤، ص٥١١.

ابن قدامة – المغنى ج٢ ص٦٤١ وما بعدها، الماوردى – الأحكام السلطانية ص٩٩ وما بعدها.

(٤) ويروى عن النبى ﷺ: « إن الله تعالى لم يرض في قسمة الأموال بملك مقرب ولا بنبى مرسل، حتى تولى قسمتها بنفسه »، الماوردى ص١٠٦، وروى البخارى ك العلم ح ٧١ عن النبى ﷺ « إنما أنا قاسم والله يعطى » وهذا عام في الأموال وفي الفقه والدين.

توزيعها إلا عند تخاذل الإمام عن واجبه في توزيعها أو عند عدم الإمام (١).

وإذا امتنعت طائفة عن إخراج الزكاة، وجب على الإمام أن يقاتلهم حتى يردهم إلى الحق، وكذلك كل طائفة ممتنعة عن شعيرة واحدة من شعائر الإسلام الظاهرة أو الباطنة المعلومة فإنه يجب قتالها، (٢).

وقد قال النبي ﷺ: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » (٣).

وقد قاتل الصديق المرتدين والممتنعين على أداء الزكاة، وقد احتج عليه عمر قائلا: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.. » فقال الصديق: والله لو منعونى عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها (٤).

حج بيت الله الحرام:

وتنحصر واجبات الإمام بصدد هذه الفريضة في تعمير بيت الله الحرام وتيسيره وتهيئة البلد الحرام لاستقبال وفود الحجيج وإقامتهم، وتيسير سبل المواصلات والعناية بأمن الطريق.

ولقد كان الخلفاء يهتمون بهذه الفريضة، ويقيمون للناس من يحج بهم، فيعلمهم مناسك الحج، ويقتدون به في أداء الفريضة، ومن تتبع كتب التاريخ يجد أن الولاية على الحج كانت من الأمور الهامة التى يتولاها الخليفة بنفسه أو ينيب فيها من يحج بالناس نيابة عنه (٥).

وتعمير بيت الله الحرام وكذا سائر الأماكن المقدسة واجب من واجبات الإمام، وكذلك توسعته لاستيعاب العدد المتزايد من الحجيج في كل عام.

---

(١) قال أبو عبيد: وهذا عندنا هو قول أهل السنة والعلم من أهل الحجاز والعراق وغيرهم في الصامت – أى المال غير الظاهر – لأن المسلمين مؤتمنون عليه كما ائتمنوا على الصلاة، وأما المواشي والحب والثمار فلا يليها إلا الأئمة وليس لربها أن يغيبها عنهم، وإن هو فرقها ووضعها مواضعها فليست قاضية عنه، وعليه إعادتها إليهم. الأموال ص٥٠٩.

وخالف صاحب المغنى ج٢ ص٦٤١ قال: ويستحب للإنسان أن يلى تفرقة الزكاة بنفسه، قال أحمد: أعجب إلى أن يخرجها، وإن دفعها إلى السلطان فهو جائز.

(٢) ابن تيمية – مجموع الفتاوى ج٢٢ ص٥١.

(٣، ٤) البخارى ك الزكاة – ب وجوب الزكاة ح رقم ١٣٩٩ – ١٤٠٠، ك استتابة المرتدين – ب قتل من أبى قبول الفرائض ح رقم ٦٩٢٤–٦٩٢٥ ومسلم ك الإيمان – ب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ح رقم ٢٠.

(٥) راجع تاريخ الرسل والملوك لابن جرير الطبرى وهو ينص على من حج بالناس كل سنة.

وتيسير سبل المواصلات والعناية بأمن الطريق مقصد هام يجب على الإمام تحقيقه، وقد وعد النبى أصحابه بذلك فقال ﷺ: ليسيرن الراكب من بصرى إلى صنعاء لا يخاف إلا الله، والذئب على غنمه، وقال: لا يأتى عليك إلا قليل حتى تخرج العير إلى مكة بغير خفير(١).

ويعين الإمام المفتين من العلماء الذين يتولون الإجابة على تساؤلات الحجيج وما يعرض لهم.

صوم رمضـــان:

وتنحصر واجبات الإمام في هذا الصدد في إعلان بدء شهر الصوم ونهايته لقول النبى ﷺ: « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما »(٢).

والإمام هو الذى يعلن للناس بداية الشهر بناء على الرؤية السليمة أو الإتمام كما هو واضح بين في كتب الفقه وكذلك يتولى الإمام تعزير من يجهرون بالفطر في شهر رمضان.

٤- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

قال تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾ [سورة آل عمران: آية رقم١٠٤].

﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾ [سورة آل عمران: آية رقم١١٠].

فقد أوجب الله تعالى هذه الفريضة على المؤمنين، وأمرهم أن ينظموا أمر تأديتها، وأن يكون من بينهم أمة - جماعة - تتولى أمر هذه الفريضة ويكون لها من القوة والشوكة ما يساعدها على أدائها، وبين الله تعالى في الآية الثانية أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر صفة من صفات هذه الأمة وسبب لكونها خير الأمم ولعن الله تعالى من ترك أمر هذه الفريضة على لسان أنبيائه ورسله ﴿ **لعن الذين كفروا من بني اسرائيل علي لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون** ﴾ [سورة المائدة: آية رقم ٧٨].

وبين النبى ﷺ أن أول ما دخل النقص على بنى إسرائيل بتهاونهم في أمر هذه الفريضة، فعن ابن

(١) أخرجه البخارى ك الزكاة، رقم ١٤٣١ عن عدى بن حاتم، والبغوى شرح السنة ج١٥ ص٣٢ رقم ٤٢٣٨ عنه أيضا.

(٢) مسلم - ك الصيام - ب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال .... بأكثر من رواية عن أبى هريرة رضى الله عنه ح رقم١٠٨٠ -١٠٨١ والبخارى - ك الصوم - ح١٩٠٩.

مسعود رضى الله عنه قال رسول الله ﷺ: « إن أول ما دخل النقص على بنى اسرائيل أنه كان الرجل يلقى الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد وهو على حاله، فلا يمنعه ذلك من أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض، ثم تلا قوله تعالى ﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل... ﴾ الآية ثم قال: كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطرا، ولتقصرن على الحق قصرا، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض، ثم ليلعنكم كما لعنهم »[1].

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على جميع المسلمين بحسب قدراتهم وفي ذلك يقول النبى ﷺ « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[2].

فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على الكفاية، وهو متعين على المستطيع فواجب على الإمام أن يتولى بنفسه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وأن يعين من الولاة والعمال من يعينه في أداء هذا الواجب لأنه صاحب السلطة والقدرة، والجميع يذعنون له ويدينون له بالطاعة، ولا يتصور تغيير المنكر باليد إلا لذى القدرة عليه، أما أن تترك عملية التغيير باليد لاجتهاد الأفراد وقدراتهم فقد يحدث ما لا يحمد عقباه من التنازع والهرج.

أما تغيير المنكر باللسان فهو واجب العلماء الذين يعرفون المعروف ويدعون له وينبذون المنكر ويدعون لتركه.

وأما التغيير بالقلب فهو واجب على كل مسلم مكلف، فلا يرضى عن المنكر وينبذه وينبذ أهله ولا يشاركهم فيما يصنعون

وقد عرف النظام السياسى الإسلامى في عهد الخلافة الراشدة والملك العضوض وظيفة المحتسب، وهو الذى يتولى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مستعملا سلطته في ذلك[3].

---

(١) أخرجه أبو داود ك الملاحم ب الأمر والنهى ح رقم ٤٣٣٦ والترمذى وقال حسن، وأحمد ٣٩١/١.

(٢) أخرجه مسلم – ك الايمان – ب كون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الإيمان رقم ٤٩ وأخرجه أحمد في المسند ج٣ ص١٠، ٢٠، ٥٢، ٩٢، وأبو داود ك الصلاة – ب الخطبة يوم العيد رقم ١١٤٠ والترمذى – ك الفتن – ب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر رقم ٢١٧٣، والنسائى ك الإيمان وابن ماجه ك إقامة الصلاة، ك الفتن.

(٣) فهى وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلا =

ولقد كان الخلفاء يتولون بأنفسهم مهام المحتسب، كما فعل عمر بن الخطاب وغيره من الخلفاء[1].

فجميع الولايات الإسلامية ابتداء من الإمامة فما دونها، وفروع هذه الولايات إنما شرعت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد كان رسول الله ﷺ في مدينته النبوية يتولى جميع ما يتعلق بولاة الأمور، ويولي في الأماكن البعيدة عنه، وكذلك كان يؤمر على السرايا، ويبعث على الأموال الزكوية السعاة فيأخذونها ممن هى عليه ويدفعونها إلى مستحقيها الذين سماهم الله في القرآن[2].

وكثير من الأمور الدينية مشترك بين ولاة الأمور، فمن أدى الواجب فيه وجبت طاعته، والمحتسب يختص عن غيره بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

فعلى المحتسب أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس، أما القتل فإلى غيره[3]، ويتعاهد الأئمة والمؤذنين فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الإمامة أو خرج

= له فيتعين فرضه عليه ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات ويعزر ويؤدب على قدرها.

ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة - البلدة - مثل المنع من المضايقة في الطرقات ومنع الحمالين من الإكثار في الحمل... إلخ.

ابن خلدون - المقدمة ص٢٢٥، والماوردى - الأحكام السلطانية ص٢٠٧ وما بعدها.

(١) راجع سيرة عمر بن الخطاب - ابن الجوزى ص١٠٦ وطبقات ابن سعد ج٣ قسم ١ ص٢٠٢.

وقد كان عمر يؤدب من يراه على منكر بالدرة، وولى الأمر إذا ترك إنكار المنكرات وإقامة الحدود عليها بمال يأخذه كان بمنزلة مقدم الحرامية الذى يقاسم المحاربين - قطاع الطرق - على الأخيذة، وبمنزلة القواد الذى يأخذ ما يأخذه ليجمع بين اثنين على فاحشة، لأن هذا جميعه أخذ مال للإعانة على الإثم والعدوان، وولى الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا هو مقصود الولاية.

فإذا كان الوالى يمكن من المنكر بمال يأخذه كان قد أتى بضد المقصود، مثل من نصبته ليعينك على عدوك فأعان عدوك عليك، وبمنزلة من أخذ مالا ليجاهد في سبيل الله فقاتل به المسلمين.

يوضح ذلك أن صلاح العباد والبلاد بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإن صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس.

فالأمر بالمعروف مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج والصدق والأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام وحسن العشرة مع الأهل والجيران ونحو ذلك.

والنهى عن المنكر يكون بالأخذ على يد الظلمة، وإقامة حدود الله تعالى في الأرض. ابن تيمية - السياسة الشرعية ص٧٨ وما بعدها بتصرف.

(٢) ابن تيمية - الحسبة في الإسلام ن المطبعة السلفية القاهرة سنة ١٤٠٠هـ ص١٤، وراجع نفس المصدر - ن دار الشعب سنة ١٩٧٦م بتحقيق صلاح عزام ص٢٩ وكذلك تراجع مجموع الفتاوى ج٢٨ ص٦٦.

(٣) يشير إلى أن تارك الصلاة جحودا يقتل مرتدا، وتاركها تهاونا وتكاسلا يقتل حدا - تعزيرا - وهذا لا يكون إلا بعد استتابة تتم في=

عن الآذان المشروع ألزمه بذلك، واستعان فيما يعجز عنه بغيره من الولاة.

ويأمر المحتسب بالجمعة والجماعات وبصدق الحديث وأداء الأمانات وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش في الصناعات والبياعات والديانات [١].

فمن ظهر منه شيء من هذه المنكرات وجب منعه من ذلك وعقوبته عليها إذا لم يتب حتى قدر عليه بحسب ما جاءت به الشريعة من عقوبات مقدرة أو غير مقدرة [٢].

وعلى المحتسب أن يعزر من أظهر شيئا من ذلك قولا أو فعلا، ويمنع من الاجتماع في مظان التهم، فالعقوبة لا تكون إلا على ذنب ثابت، أما المنع والاحتراز فيكون مع التهمة، كما منع عمر أن يجتمع الصبيان بمن كان يتهم بالفاحشة. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يتم إلا بالعقوبات الشرعية، فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وإقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور.

ثانيا: سياسة الدنيا بالدين:

أو الواجبات السياسية للخليفة:

وهذه الواجبات ليست في الواقع سوى حفظ للدين وتطبيق لأحكامه فالسياسة ليست منفكة عن الدين، بل هى مقيدة بأحكامه، وخادمة له تعمل على رفعته وإعلاء شأنه ونشره.

١ - اقامة العدل وفق أحكام الشرع:

تكلمنا من قبل عن العدل كأساس من أسس الحكم في دولة الإسلام، وقلنا أن الحكم بما أنزل الله وبما شرع هو أساس العدل في الإسلام ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط** ﴾ [سورة الحديد: آية رقم ٢٥][٣].

فالله سبحانه هو الحكم العدل، شرائعه كلها استصلاح للعباد، لا خير إلا فيها، ولا عدل إلا بها.

= محاكمة عادلة تقام فيها على المذنب الحجة، وتقبل منه التوبة إذا تاب ورجع.

(١) ابن تيمية - الحسبة ن السلفية ص٩ وقد فصل بعد ذلك أنواع الغش.

(٢) المقوبات المقدرة شرعا هى الحدود المنصوص عليها في القرآن والسنة، أما غير المقدرة فهى التعزيرات، وقد تصل إلى القتل كما في حالة ترك الصلاة.

(٣) وراجع أسس ودعائم الحكم في الدولة الإسلامية.

والإمام العادل هو الذى يتبع أمر الله تعالى، فيضع كل شئ في موضعه الذى أمر به الله، من غير إفراط أو تفريط.

فالإمام ملزم بتطبيق شرع الله تعالى، وفي تطبيق هذا الشرع تكمن العدالة بأسمى معانيها، والإمام ملزم بإقرار العدل بين الناس، والعدل لا يتحقق إلا بتطبيق شرع الله، وهكـذا فالترابط بين الأمرين واضح.

ولإقامة العدل في الدولة الإسلامية مظهران:

الأول: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. وهذا أحد المظاهر الهامة لإقرار العدل حتى لا تعم الفوضى ولا يتغلب قوى على ضعيف، فالكل سواء أمام الشرع، والقوى الظالم ضعيف حتى يعطى الحق، ويسلم له قياده، والضعيف المظلوم قوى حتى يصل إليه حقه كاملا، كما بين الصديق رضى الله عليه عنه في خطبته الأولى (١).

وهذا المظهر يحتاج من الإمام أن يعين القضاة الذين يتولون فصل القضاء بين المتنازعين، وينشئ دور القضاء، ويسن التشريعات الإجرائية التى تنظم عملية التقاضى.... إلخ.

الثاني: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك (٢).

وهذا داخل أساسا في ما سبق أن قلناه من وجوب تطبيق شرع الله وتنفيذ حدوده والسهر على إقامة شرائع الإسلام وشعائره وهذا الأمر فضلا عن أنه واجب على الإمام دون غيره، وأن القيام به أداء حق وطاعة لله، فهو الحافظ لهيبة الإمام في القلوب، الصائن لأمور الرعية من الفساد (٣).

---

(١) راجع نص هذه الخطبة في الطبقات الكبرى لابن سعد ج٣ ص١٢٩، القسم الأول وفيها « ... وأن أقواكم عندى الضعيف حتى أخذ منه الحق، وأن أضعفكم عندى القوى حتى آخذ له بحقه ».

(٢) الماوردى – الأحكام السلطانية ص١٤.

(٣) د. يحيى إسماعيل – منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص٣٤١، وراجع في ذلك مجموعة الأبحاث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامى الذى عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٦هـ – ن إدارة الثقافة والنشر بالجامعة ١٩٨٤ سنة م بعنوان: أثر تطبيق الحدود في المجتمع وراجع أبواب الجنايات والحدود والقصاص والدية في كتب الفقه عامة، وراجع ابن تيمية – السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية ص٨٧ وما بعدها.

وإقامة الحدود واجب على الإمام وأعوانه، من غير دعوى من أحد، ويجب أن تطبق على الشريف والوضيع والقوى والضعيف، ولا يحل تعطيلها بحال.

٢- الحفاظ على الأمن العام والسكينة والنظام:

فيجب على الإمام أن يعد العدة لحماية المواطنين وضمان أمنهم وسلامتهم وقد كفلت الشريعة الإسلامية للمواطن هذا الأمن وهذه الحماية، لأجل ذلك شرعت الحدود[١].

ويعبر الماوردى عن هذا الواجب بقوله: حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال[٢].

ويتمثل واجب الإمام في هذا الصدد في تجهيز القوات الخاصة بحماية أمن المواطنين، فتشتد الحراسة في أوقات النوم والراحة لضمان أمن المواطن في نفسه وماله وعرضه ضد أى اعتداء، وتأمين سبل الاتصال والمواصلات والطرق حتى لا ينتشر قطاع الطرق.

وقد سبق أن ذكرنا قول النبى ﷺ: « ليسيرن الراكب من بصرى إلى صنعاء لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه ».

ويجب على الإمام أن يأخذ على أيدى الظلمة وينفذ فيهم حدود الله تعالى حتى يصون المجتمع المسلم، ويحميه من شرورهم.

ولا يجوز لقوات الشرطة أن تعتدى على حريات المواطنين وأمنهم بل تكفل للمواطنين الراحة والهدوء والأمن والسكينة، فلا يجوز لها أن تتجسس في سبيل كشف الجرائم، ولا تأخذ الناس بالظنون[٣].

---

(١) فشرع حد السرقة لحماية الأموال، وشرع القصاص لحماية الأنفس وكذلك القصاص والدية لحماية الأعضاء والأنفس، وشرع حد القذف وحد الزنا لحماية الأعراض وصيانة النسل وطهارة المجتمع وشرع حد الحرابة لكفالة الأمن والأمان، وهو من أشد الحدود ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم**﴾ سورة المائدة: آية رقم ٣٣.

(٢) الأحكام السلطانية ص١٤.

(٣) راجع ما سبق أن ذكرناه عن الحقوق العامة للأفراد، وفيه الحديث عن حق الحياة والأمن وحق الإنسان في حماية مسكنه وخصوصياته، وحق التنقل بين ربوع الدولة والدخول والخروج منها – حرية الرواح والمجيء.
كفالة حقوق الأفراد وحرياتهم في النظام السياسى الإسلامى.

٣- الدفاع عن الدولة والدين:

ويجب على الإمام أن يعد العدة لجهاد أعداء الله، وتأمين دولة الإسلام من أى اعتداء خارجى عليها، وعليه أن يتخذ الوسائل اللازمة لذلك ومن هذه الوسائل.

- تجهيز الجيوش، وتزويدها بأحدث الأسلحة والمعدات.
- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة (١).
- تدريب القوات، وضمان استمرارية كفاءتها قال تعالى ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط ترهبون به عدو الله وعدوكم...** ﴾ [سورة الأنفال: آية رقم ٦٠].

والجهاد في سبيل الله أعم من قتال الكفار والمشركين، وما هذا القتال إلا صورة من صور هذا الجهاد.

ويبدأ هذا الجهاد مع النفس، ثم مع الشيطان، ثم مع الكفار والمنافقين، أما جهاد الكفار والمنافقين فيكون أولا بالدعوة إلى سبيل الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** ﴾ [سورة النحل: آية رقم ١٢٥] وهذه هى الدعوة باللسان، وبيان ما هم عليه من الباطل، وبيان ما في الإسلام من مزايا وأن به النجاة في الدنيا والآخرة.

ثم بعد ذلك يكون جهادهم بالمال والنفس إذا امتنعوا وصدوا عن سبيل الله قال تعالى ﴿ **فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم** ﴾ [سورة التوبة: آية رقم ٥].

وقال ﴿ **قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون** ﴾ [سورة التوبة: آية رقم ٢٩].

والجهاد بهذا المعنى – قتال المشركين – وهو من أفضل القربات عند الله تعالى لا يتصور إلا ممن حقق في نفسه أنواع الجهاد السابقة، فمن لم يقدر على مجاهدة نفسه ومجاهدة شيطانه، فكيف يتصور أن يقدر على جهاد أعداء الله، وكيف يثبت عند اللقاء وشدة البأس.

والجهاد بهذا المعنى ينقسم إلى قسمين:

الأول: جهاد دفاعى ويكون إذا هدد الكفار بلاد المسلمين أو احتلوا جزءا منها، وهذا الجهاد يتعين

---

(١) الماوردى الأحكام السلطانية ص١٤.

على جميع الأفراد القاطنين في الأرض المحتلة، ومن يليها من المسلمين.

ويتعين على الإمام أن يندب المجاهدين لرد كيد الأعداء ويصير الجهاد في هذه الحالة فرض عين على جميع المنتدبين من قبل الإمام كما هو فرض عين على جميع الأفراد من المسلمين القاطنين في الأرض المحتلة.

والثاني: جهاد الدعوة ويكون في حالة قوة المسلمين ووحدتهم والتفافهم حول إمامهم. وهو عبارة عن مسح شامل لكل بقاع المعمورة، فيوجه المتطوعين من علماء المسلمين إلى كل البلاد لدعوة أهلها إلى دين الله عز وجل وإرشادهم إلى طريق الحق ويوجه المتطوعين من جنود الله المقاتلين لقتال كل من يقف في وجه الدعوة الإسلامية ليمنع وصولها إلى من قبله.

وقد بدأ هذا الجهاد برسائل النبى ﷺ إلى الملوك من حوله، وإرسال البعوث لدعوة الناس إلى دين الله (١). ولم يقاتل النبى ﷺ والمسلمون إلا من صد عن سبيل الله ورفض دعوة الحق، فبدأ النبى ﷺ بقتال الروم في مؤتة ثم تبوك، وجهز جيش أسامة لغزوهم ومات ﷺ قبل خروج الجيش، فأنفذه الصديق رضى الله عنه وزحفت الطلائع المسلمة إلى بلاد فارس والروم، وفتح الله على المسلمين فتحا مبينا.

وهذا الجهاد فرض على الكفاية، يجب على المسلمين جميعا امضاؤه، ولا يسقط إلا إذا قام به أهله من المتطوعين، والمنتدبين من قبل الإمام فإذا قام به هؤلاء سقط فرضه عن باقى المسلمين(٢).

ولا يتصور مثل هذا الجهاد إلا بوجود إمام يجمع شمل المسلمين ويلم شعثهم، بل هو من أهم واجبات الإمام.

---

(١) كتب رسول الله ﷺ إلى كسرى ملك فارس وهرقل قيصر الروم، والمقوقس عظيم مصر والنجاشى ملك الحبشة وملك البحرين وملك عمان.

راجع نص هذه الكتب، زاد المعاد في هدى خير العباد ج٣ ص٦٨٨ وما بعدها، ونصب الراية ج١ ص٤١٨.

وبعث رسول الله ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن، وكذلك علياً بن أبى طالب وأبا موسى الأشعرى، وبعث العلاء بن الحضرمى إلى البحرين، وبعث عمراً بن العاص إلى عمان بكتاب.

وفي وصية النبى ﷺ لمعاذ، « ... إنك تأتى قوما أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة ان لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة... » إلخ.

ومعلوم أن النبى ﷺ لم يبعث مع معاذ جيشا، ولا أرسل إلى هذه البلاد من حوله من يقاتلهم إلا بعد أن تحرش به الروم. فقاتلهم في مؤتة ثم تبوك. وجهز جيش أسامة لغزو الروم قبل موته، وقام الخلفاء من بعده بتجهيز الجيوش لفتح هذه البلاد ففتحت فارس والروم.

(٢) قال رسول الله ﷺ: « الجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل أخر أمتى الدجال »، وأخرجه أبو داود ك الجهاد ب الغزو مع أئمة الجور بلفظ « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا ».

ويجب على الإمام أن يكفل للمجاهدين أرزاقهم من بيت مال المسلمين ليكفيهم وذويهم حتى يتفرغوا لهذه الغاية، وللإمام أن يجند منهم من يشاء لهذا الغرض فيتعين الجهاد في حقهم [1].

ويجب على الإمام أن يجهز هذه الجيوش بالعتاد، وأن يحصن ثغور المسلمين ويندب فيها المرابطين [2].

وكما سبق أن قلنا، فالجهاد لا يعنى بحال إكراه الناس على الدخول في دين الله ﴿ **لا إكراه فى الدين** ﴾، ولكنه يعنى قتال قوى الشرك التى تتحرش بالمسلمين، وتمنع وصول الدين إلى من وراءهم من الناس فإذا ما سقطت هذه القوى ووصل الدين الحق إلى أسماع هؤلاء الناس، فلهم الحق كل الحق في قبوله أو رفضه، فإن قبلوه كانوا من المسلمين لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن رفضوه تركوا وما يدينون به، ولكن لا يسمح لهم أن يتحزبوا أو يكونوا قوة، بل يعيشون في كفالة المسلمين وحمايتهم ويدفعون في مقابل هذه الحماية ضريبة الجزية.

٤- توجيه السياسة المالية للدولة في حدود الشرع:

وقد عبر الماوردى عن هذا الواجب بقوله:

(جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف، تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير)[3].

فالسياسة المالية عبارة عن موارد الدولة - بيت المال - ومصارفها، والإمام مسئول عن توجيه هذه السياسة في حدود ما شرعه الله تعالى.

---

(١) قال ابن قدامة - ويتعين الجهاد في ثلاثة مواضع:

أحدها: إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان.

والثاني: إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم.

والثالث: إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفير معه.

المغنى ج٨ ص٣٤٦ وما بعدها.

(٢) قال ابن قدامة: وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك، وينبغي أن يبتدئ بترتيب قوم في أطراف البلاد يكفون من بازائهم من المشركين، ويأمر بعمل حصونهم وحفر خنادقهم وجميع مصالحهم، ويؤمر في كل ناحية أميرا يقلده أمر الحروب وتدبير الجهاد. المغنى ج٨ ص٣٥٢ ومثله في المجموع للنووى وتكملته للمطيعى ج١٨ ص٦٤.

وقارب: الكاسانى - بدائع الصنائع ج٧ ص٩٩، الماوردى الأحكام السلطانية ص٣٢ وما بعدها تقليد الإمارة على الجهاد

(٣) الماوردى - الأحكام السلطانية ص١٤، ١٥ وأبو يعلى الفراء - الأحكام السلطانية ص٢٨.

وهذا الواجب لا يقع على عاتق الإمام ومعاونيه وحسب، وإنما يقع أيضا على المسلمين إذ يجب عليهم أن يتعاونوا مع ولاة الأمور في تحقيق ذلك والله سبحانه يقول: **﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به، إن الله كان سميعا بصرا ﴾** [سورة النساء: آية رقم ٥٨].

ويقول تعالى: **﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾** [سورة المائدة: آية رقم٢].

فعلى الإمام ونوابه أن يؤتوا كل ذى حق حقه، وعلى جباة الأموال أن يؤدوا إلى الإمام ما يجب إيتاؤه إليه، وكذلك على الرعية الذين يجب عليهم الحقوق.

وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأموال ما لا يستحقونه فيكونون من جنس من قال الله تعالى فيه **﴿ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ﴾** [سورة التوبة: آية رقم ٥٨][(١)].

وليس للرعية أن يمنعوا ما يجب دفعه إليه من الحقوق حتى وإن كان ظالما وقد قال النبى ﷺ « أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم » [(٢)].

وقال: « إنكم سترون بعدى أثرة وأمورا تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم » [(٣)].

ولا يكون هذا عونا لهم على الجور، وإنما هو من قبيل طاعتهم في طاعة الله تعالى ومعصيتهم في معصية الله تعالى، مع استمرارية النصح لهم، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر.

وليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه فإنما هم أمناء، ونواب ووكلاء وليسوا ملاكا، والنبى ﷺ يقول:

« إنى والله لا أعطى أحدا ولا أمنع أحدا، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت » [(٤)].

---

(١) آية الصدقات **﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين... ﴾**.

(٢) أخرجه مسلم – ك الإمارة – ب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول عن أبى هريرة رضى الله عنه، ح١٨٤٢.

(٣) أخرجه مسلم – ك الإمارة – ب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول بلفظ « إنها ستكون بعدى أثرة وأمور تنكرونها قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذى عليكم وتسألون الله الذى لكم » والمراد بالأثرة استئثار الأمراء بأموال بيت المال. ح رقم١٨٤٣

(٤) أخرجه البخارى عن أبى هريرة ك فرض الخمس ٣١١٧ وأبو داود في الخراج والإمارة رقم ٢٩٤٩، والبغوى شرح السنة ج١١ ص٩٦.

فهذا رسول رب العالمين قد أخبر أنه ليس المنع والعطاء بإرادته واختياره كما يفعل المالك في ماله، وكما يفعل الملوك الذين يعطون من أحبوا ويمنعون من أبغضوا، وإنما هو عبد الله يقسم المال بأمره فيضعه حيث أمره الله تعالى.(١)

وهكذا قال رجل لعمر بن الخطاب، يا أمير المؤمنين لو وسعت على نفسك في النفقة من مال الله تعالى؟ فقال عمر: أتدرى ما مثلى ومثل هؤلاء؟ كمثل قوم كانوا في سفر فجمعوا منهم مالا وسلموه إلى واحد منهم ينفقه عليهم، فهل يحل لذلك الرجل أن يستأثر عنهم من أموالهم؟ (٢).

فالذى على ولى الأمر أن يأخذ المال من حله، ويضعه في حقه، ولا يمنعه مستحقه، وكان على ابن أبى طالب إذا بلغه أن بعض نوابه ظلم يقول: اللهم إنى لم آمرهم أن يظلموا خلقك، ولايتركوا حقك(٣).

وواجب على ولى الأمر أن يحاسب عماله حسابا دقيقا، حتى يقيم عوجهم ويصلح من أخطائهم، وكان النبى ﷺ يستوفي الحساب على العمال يحاسبهم على المستخرج والمصروف (٤).

وموارد بيت المال ومصارفه قد نص الشرع عليها وبينها، فمنها ما لا دخل لاجتهاد الإمام فيه، ومنها ما يخضع للاجتهاد وأول هذه الموارد الزكاة – الصدقات – وقد تحدثنا عنها تحت بند إقامة شعائر الدين، بما يغنى عن إعادة الحديث عنها.

ومن هذه الموارد الغنائم – الأنفال – وهى الأموال المأخوذة من الكفار بالقتال ذكرها الله في سورة الأنفال التى أنزلها في غزوة بدر، وسماها أنفالا لأنها زيادة في أموال المسلمين ﴿ **يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول** ﴾ [سورة الأنفال: آية رقم١] ﴿ **وأعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل** ﴾ [سورة الأنفال: آية رقم ٤١]

---

(١) ابن تيمية – السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ن دار الشعب بتحقيق محمد إبراهيم البنا ص ٤٤ وراجع مجموع الفتاوى ج٣٨ ص٢٧٦-٢٧٧.

(٢) أخرجه ابن سعد – الطبقات الكبرى ج٣ القسم الأول ص ٢٠١ وجميع رجاله موثقون – ثقات–.

(٣) ابن تيمية – المرجع السابق ص٤٥.

(٤) أخرج البخارى في الصحيح ك الأحكام – ب هدايا العمال، ب محاسبة الإمام عماله – عن أبى حميد الساعدى أن النبى ﷺ استعمل رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقات، فلما رجع حاسبه فقال: هذا لكم وهذا أهدى إلى، فقال النبى ﷺ: وما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدى لى، أفلا قعد في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى إليه أم لا، والذى نفسى بيده لا نستعمل رجلا على العمل مما ولانا الله فيغل منه شيئا إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيرا له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر، ثم رفع يديه إلى السماء وقال: اللهم هل بلغت، قالها مرتين أو ثلاثا. رقم ٧١٧٤، ٧١٩٧.

﴿ فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وأتقوا الله إن الله غفور رحيم ﴾ [سورة الأنفال: آية رقم ٦٩] (١).

والواجب في المغنم تخميسه، وصرف الخمس إلى من ذكره الله تعالى، وقسمة الباقي بين الغانمين، وكان من هدى النبي ﷺ إذا ظفر بعدوه أمر مناديا فجمع الغنائم كلها، فبدأ بالأسلاب فأعطاها لأهلها، ثم أخرج خمس الباقي فوضعه حيث أراه الله وأمره به من مصالح الإسلام، ثم يرضخ من الباقي لمن لا سهم له من النساء والصبيان - ممن شهد الوقعة - ثم قسم الباقي بالسوية بين الجيش، للفارس ثلاثة أسهم، سهم له وسهمان لفرسه وللراجل سهم هذا هو الصحيح الثابت عنه (٢).

ويجب قسم الغنيمة بالعدل، كما كان يفعل النبي ﷺ ، ولا يحابي أحدا لا لرياسته ولا لنسبه ولا لفضله، ويسوى بين القوى والضعيف في القسمة كما قال لسعد: هل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم (٣).

ويجوز للإمام أن ينفل من ظهر منه زيادة نكاية في العدو، وقد كان رسول الله ﷺ ينفل من صلب الغنيمة بحسب ما يراه من المصلحة، وذهب بعض الفقهاء إلى أن التنفيل يكون من الخمس، وقال بعضهم من خمس الخمس، والأول أرجح (٤).

ومن هذه الموارد الفيء، وهو ما أخذ من الكفار بغير قتال، وسمى فيئا لأن الله تعالى أفاءه على المسلمين أى ردّه عليهم من الكفار.

ويدخل في الفئ ما يدفعه أهل الذمة مقابل الحماية والقرار في دار الإسلام وهو مال الجزية، والخراج الذى على الأرض المغنومة، والعشر الذى يؤخذ من تجار أهل الحرب، ونصف العشر وهو ما يؤخذ من تجار أهل الذمة والمال الذى يصالح عليه العدو أو يهدونه إلى سلطان المسلمين (٥)

---

(١) وانظر شرح السنة ج١١ ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) ابن قيم الجوزية - زاد المعاد في هدى خير العباد ن مؤسسة الرسالة بيروت بتحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط ص١٠٠، ١٠١، وقد أخرج البخارى ك الجهاد ٢٨٦٣ ومسلم ك الجهاد والسير باب كيفية قسمة الغنيمة بين الحاضرين مضمون ذلك ح رقم١٧٦٢.

(٣) البخارى ك الجهاد - ب من استعان بالضعفاء والصالحين في الحرب رقم ٢٨٩٦ وانظر زاد المعاد المرجع السابق ج٣ ص١٠٠ وما بعدها.

(٤) ابن قيم الجوزية السابق، وابن تيمية - السياسة الشرعية حيث قال: وتفاريع المغانم وأحكامها فيها آثار وأقوال اتفق المسلمون على بعضها، وتنازعوا في بعض ذلك ليس هذا موضعها، وإنما الغرض ذكر الجمل الجامعة. ص٥٠ وما قبلها من ص٤٥.

(٥) لن نطيل في الحديث على أقسام الفئ بالتفصيل حتى لا تخرج بالبحث عن الإطار المحدد له، فيراجع الكلام عن الجزية والعشور في كتب الفقه والحديث وبخاصة كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام.

ثم إنه يجتمع من الفيء جميع الأموال السلطانية التى لبيت مال المسلمين، كالأموال التى ليس لها مالك معين، ومثل من يموت من المسلمين وليس له وارث معين وكالغصوب والعوارى والودائع التى تعذر معرفة أصحابها، وغير ذلك من أموال المسلمين العقار والمنقول (١)، والركاز.

قال تعالى: ﴿ **وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شئ قدير، ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم...** ﴾ [سورة الحشر: آية رقم ٦، ٧].

واختلف أهل العلم في حكم الفيء فذهب الشافعى إلى أنه يخمس ويخمس خمسه على خمسة أقسام كخمس الغنيمة، ويصرف أربعة أخماسه إلى المقاتلة أو إلى المصالح وذهب أكثر أهل العلم إلى أنه لا يخمس بل مصرف جميعه واحد، وهو قول عمر بن الخطاب، فجملة الفيء لجميع المسلمين يصرفها الإمام إلى مصالحهم على ما يراه من الترتيب (٢).

وهذه الموارد تكفي في الغالب لجعل الدولة عزيزة غنية، لا تحتاج إلى غيرها من الدول، بل تمد يدها بالخير إلى كل من حولها.

ولكن قد يتصور أن تنقص موارد الدولة في بعض الأحيان، أو تحتاج من النفقات إلى الكثير فلا يفي بيت المال بحاجتها.

ذهب البعض إلى أن الإمام يفرض على الأغنياء ضريبة تساعد في سد عجز بيت المال حتى تفي الدولة باحتياجاتها، مستدلين على ذلك بأن الملكية في نظر الإسلام ليست حقا مطلقا وإنما هى استخلاف من الله ليرى ما يفعل عباده، فإن احتاجت الدولة كان هذا دليلا على تقصير أرباب الأموال في حق الفقراء.

وفي هذا يقول الغزالى: إذا خلت الأيدى من الأموال، ولم يكن ما يفي بخراجات العسكر، وخيف من ذلك دخول العدو بلاد الإسلام أو ثوران الفتنة من قبل أهل الشر، جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند (٣).

---

(١) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص٥٤.

(٢) البغوى – شرح السنة ج١١ ص١٣٩ وما بعدها.

ومن هذه المصالح صرف العطايا، ودفع مرتبات الجند والموظفين وسداد ديون المدينين. قال رسول الله ﷺ: من ترك مالا فلورثته، ومن ترك كلا فعلينا وقال: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، فأيما رجل مات وترك دينا فإليّ ومن ترك مالا فلورثته، مسلم ك الفرائض ب من ترك مالا فلورثته ح رقم١٦١٩، البخارى ك الفرائض ب من ترك مالا فلأهله ح رقم ٦٧٣١.

(٣) المستصفى ج١ ص٣٠٣ الغزالى.

ويقول الشاطبي: للإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا للجيش في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال [1].

ويستدل معظمهم بقول عمر: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء.

وذهب البعض إلى أن للإمام أن يستدين من الأغنياء ما يسد به العجز كما كان يفعل النبى ﷺ في قبض الزكاة لسنوات مقبلة [2] ولأن الله سبحانه وتعالى لم يجعل في المال حقا سوى ما تقدم، ولم يفرض رسول الله ﷺ مثل هذه الضرائب، بل نهى عنها وحرمها أشد تحريم [3].

وذهب جمهور الفقهاء إلى هذا، بل حكى بعضهم الإجماع على ذلك [4].

٥- تعيين الولاة والموظفين ورسم السياسة العامة للدولة:

الولاية أمانة، وعلى الإمام يقع عبء هذه الامانة، فيجب عليه أن يولى على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لهذا العمل.

« ومن ولى من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » [5].

فيجب على الإمام أن يبحث عن المستحقين للولايات، وأصلح الموجودين لها فإن عدل عن الأحق الأصلح لأجل مودة أو قرابة أو عداوة فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى عنه **﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون ﴾** [سورة الأنفال: آية رقم ٢٧].

---

(١) الاعتصام – الشاطبى الغرناطى ج٢ ص١٠٤.

وراجع النظام الاقتصادى في الإسلام – محمد عبد المطلب أحمد ص ٣٥ ن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء. د. محمد سلام مدكور ص٣٦٥ ن دار النهضة العربية.

(٢) وكان النبى ﷺ يستدين أحيانا لمصالح المسلمين على الصدقة، وقد جهز ذات مرة جيشا فنفدت الإبل، فأمر عبد الله بن عمرو أن يأخذ من قلائص الصدقة، وكان إذا عراه أمر استسلف الصدقة من أربابها كما استسلف العباس صدقة عامين، زاد المعاد – ابن القيم ج٢ ص١٧، ١٨.

(٣) قال رسول الله ﷺ : « صاحب المكس في النار». وقال: « لا يدخل الجنة صاحب مكس »، أخرجهما أحمد في مسنده – وأخرج الطبرانى الأول في الكبير، وأخرج الثانى أبو داود والحاكم.

(٤) ابن تيمية – السياسة الشرعية – ص ٥٦.

(٥) أخرجه الحاكم في المستدرك ج٤ ص٩٣ وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه– ولم يتابعه الذهبى.

وقد دلت سنة النبى ﷺ على أن الولاية أمانة يجب أداؤها، فمن ذلك ما رواه البخارى عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: « إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة. قيل: يا رسول الله وما إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة » (١).

وقول النبى ﷺ لأبى ذر الغفارى: « إنك ضعيف، وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها » (٢).

وعلى الإمام يقع عبء رسم السياسة العامة للدولة، والعمل على تنفيذها وذلك في إطار الشرعية الإسلامية، مراعاة المبادئ الإسلامية العامة كمبدأ الشورى والعدل (٣).

* * *

(١) أخرجه البخارى ك العلم، ك الرقاق ب رفع الأمانة ح رقم ٥٩، ٦٤٩٦.

(٢) أخرجه مسلم – ك الإمارة ب كراهة الإمارة بغير ضرورة ح رقم ١٨٢٥ وانظر التفصيل في السياسة الشرعية لابن تيمية ص١٨ وما بعدها.

وسوف نذكر بالتفصيل أهم الولايات في الدولة الإسلامية في المبحث القادم عند الحديث عن سلطات الخليفة ومعاونيه.

(٣) وللإمام في ذلك سلطة تقديرية واسعة حيث لم تأت الشريعة بتفصيلات وجزئيات وإنما جاءت بمبادئ عامة، وهو أيضا مسئول أمام جماهير المسلمين بصفة عامة، وأهل الحل والعقد بصفة خاصة.

الفرع الثانى
حقوق الخليفة

للإمام على الأمة حقوق، كما أن عليه لها حقوق يجب عليه أن يؤديها فإذا قام الإمام بواجباته، فإن على الأمة أن تؤدى إليه حقوقه، وحقوق الإمام تتمثل في الطاعة والنصرة والنفقة والنصيحة.

يقول الماوردى: وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله (١).

أولاً: الطاعة:

ذكرنا فيما مضى أن الطاعة مبدأ من مبادئ الحكم الإسلامى وأساس من أسسه ودعائمه **﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله وإلى الرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾** [سورة النساء: آية رقم ٥٩]. وأولوا الأمر هم الولاة والأمراء على أرجح الأقوال (٢).

وطاعة الإمام حق من حقوقه أوجبها له الله تعالى ونص عليها رسول الله ﷺ وذلك للمركز القيادى الذى يشغله والأمة لابد لها من قائد يسوسها بشرع الله تعالى وإلا تعرضت للتشتت والتخبط.

ولا يشترط في الطاعة أن يكون الإمام قد وصل إلى قمة السلطة بطريق مشروع ولا أن يستكمل الشروط المطلوبة في الإمام، فطاعة المتغلب وغير مكتمل الشروط واجبة كما نص على ذلك الأئمة وفقهاء الإسلام وذلك حتى تحفظ للأمة وحدتها وللشريعة سيادتها.

وكذلك طاعة الإمام الجائر واجبة رغم ظلمه وجوره، وذلك لذات الغرض ولكن شتان ما بين الطاعة والطاعة، فطاعة الراشد العادل واجبة في ذاتها فهى قربة يتقرب بها المسلم إلى الله تعالى، أما طاعة المتغلب والجائر فاضطرارية يضطر إليها المسلمون اضطرارا لتحفظ الأمة وحدتها وتقيم شريعتها وتسد باب الفتنة

---

(١) الماوردى – الأحكام السلطانية ص١٥.

(٢) أنظر تفصيل هذه الأقوال ما سبق – أسس ودعائم الحكم الإسلامى – طاعة أولى الأمر.

وتمنع الضرر الأكبر.

ولا تكون الطاعة إلا فيما وافق الشرع « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق إنما الطاعة في المعروف، ولا طاعة لم عصى الله تعالى »[1].

والمعروف الذى تجب فيه الطاعة هو ما وافق الشرع ولم يخالفه، وهى دائرة واسعة لا تقتصر على مجرد تنفيذ أوامر الشرع، بل تمتد لتشمل الأمور التى تنبنى على الاجتهاد، وعلى هذا فلو أمر الإمام بشئ لا يدرون أينتفعون به أم لا فينبغى عليهم أن يطيعوه فيه إذا لم يعلموا كونه معصية، لأن اتباع الإمام في محل الاجتهاد واجب كاتباع القضاة في محل الاجتهاد ولأنه - الإمام - أتم نظرا من غيره[2].

والمعصية التى يمتنع فيها المسلم عن الطاعة هى المعصية الصريحة التى تدل نصوص الكتاب والسنة صراحة على تحريمها، أما ما يدخل في نطاق الاجتهاد والتأويل فيجب على المسلم فيها طاعة الإمام وإن كرهها وذلك حتى لا يكون الخروج عن الطاعة نابعا عن اتباع الهوى ومغالطة الشريعة، ورسول الله ﷺ يقول: « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة »[3].

ويقول ﷺ: « من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية »[4].

ثانيـا: المعاونة والنصرة والتأييد والتقدير:

وهذا الحق بديهى، بل هو لازم لتمام الطاعة، فطالما ارتضى المسلمون إماما، فينبغى عليهم أن يتعاونوا معه في تحقيق واجبات الشرع ومقاصد الإمامة، وإلا صار منصب الإمامة لا جدوى له.

والطاعة صورة من صور المعاونة والتأييد، والنصرة والمعاونة والتأييد من لوازم الطاعة.

---

(١) هذه أجزاء من أحاديث مختلفة سبق تخريجها من قبل والجزء الأخير من حديث طويل أخرجه أحمد في مسنده ورجاله مؤثقون إلا إسماعيل بن عياش فروايته عن الشاميين صحيحة، ومن غيرهم ضعيفة، وقد رواه عن الحجازيين وروايته عنهم ضعيفة.
راجع مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ابن حجر الهيثمى ج٥ ص٢٢٨ وما بعدها.

(٢) الكاسانى - بدائع الصنائع ح٧ ص١٠٠.

(٣) متفق عليه - أخرجه البخارى ك الأحكام، ك الفتن، ب السابق رقم ٧١٤٤ ومسلم ك الإمارة ب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن رقم ١٨٤٩ وراجع شرح السنة - البغوى - ج١٠ ص٤٣، ص٤٧.

(٤) متفق عليه - أخرجه البخارى - ك الأحكام، ك الجهاد ب - السمع والطاعة للإمام رقم٧١٤٣ ومسلم ك الإمارة ب - وجوب طاعة الأمراء في غير معصية رقم ١٨٣٩.

ومن مظاهر النصرة والتأييد والمعاونة عدم الخروج على الإمام وعدم السكوت عن الخارجين عليه، والله تعالى يوجب قتال الخارجين عليه وهم البغاة ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين** ﴾ [سورة الحجرا: آية رقم ٩].

وكذلك كل من يخرج عن النظام كالمحاربين ﴿ **إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي فى الدنيا ولهم فى الأخرة عذاب عظيم** ﴾ [سورة المائدة: آية رقم٣٣].

ورسول الله ﷺ يوجب القيام في وجه الخارجين على الإمام فيقول: « **من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة فؤاده فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر** »[١].

« **من خرج على أمتى وهم مجتمعون يريد أن يفرق بينهم فاقتلوه كائنا من كان** »[٢]، « **من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه** ».

وكذلك ينبغى على المسلمين بذل المحبة والتقدير لإمامهم الذى يقودهم إلى ما فيه الخير والصلاح ويتحرجون من إهانته وسبه فهو يقوم فيهم مقام أحب الخلق إليهم - رسول الله ﷺ - فيجب أن يوفي حقه من المحبة ومن التقدير والاحترام. ومن لوازم ذلك الدعاء له بالهداية والتوفيق والسداد قال الفضيل بن عياض: « لو كانت لى دعوة مستجابة لجعلتها للإمام لأن به صلاح الرعية فإذا صلح أمنت العباد والبلاد»[٣].

ثالثـا: النصيحـــة:

وهى من الواجبات المزدوجة، فهى واجب على الإمام في حق الرعية وواجب على الرعية في حق الإمام، لذا يعبر عنها أحيانا بصيغة المفاعلة قال النبى ﷺ: « إن الله يرضى لكم ثلاثا ويكره لكم ثلاثا، يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم، ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال وإضاعة المال »[٤].

---

(١) أخرجه مسلم ك الإمارة - ب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول رقم ١٨٤٤.

(٢) أخرجه مسلم ك الإمارة - ب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع رقم ١٨٥٢ عن عرفجة.

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج١٠ ص١٩٩.

(٤) أخرجه مسلم - ك الأقضية - ب النهى عن كثرة المسائل من غير حاجة ١٧١٥.

« الدين النصيحة – ثلاثا – قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » (١)

وقد تحدثنا من قبل عن المناصحة بنوعيها ومراتبها بما يغني عن إعادته (٢) بتفصيلاته.

رابعًا: تعيين راتب مالي من بيت مال المسلمين:

للإمام الحق في قبض ما يكفيه من بيت مال المسلمين، وذلك لأنه يعمل ويحترف للمسلمين، فهو أجير يتفرغ لخدمة المسلمين ولأداء الواجبات الملقاة على عاتقه، فوجب على المسلمين أن يوفروا له ما يحتاجه من المال في نظير تفرغه لهذا العمل.

وقد جعل الله تعالى للعاملين على الصدقات سهما خاصا منها لتفرغهم لجمعها ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها** .... ﴾ الآية [سورة التوبة: آية رقم٦٠] والإمام أحد هؤلاء العاملين، ليس على الصدقات فحسب وإنما على سائر الولايات في الدولة الإسلامية فصار من حقه على الدولة أن يحدد له راتب يكفيه وأهله ليتفرغ للمهام الموكولة إليه.

عن عطاء بن السائب قال: « لما استخلف أبو بكر أصبح غاديا إلى السوق وعلى رقبته أثواب يتجر بها، فلقيه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول الله؟ قال: السوق، قالا– تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالا له: انطلق حتى نفرض لك شيئا، فانطلق معهم ففرضوا له.... » (٣) وعن عائشة قالت: لما ولي أبو بكر قال: قد علم قومي أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مئونة أهلي، وقد شغلت بأمر المسلمين، وسأحترف للمسلمين في مالهم وسيأكل آل أبي بكر من هذا المال (٤). هذا وقد أقر النبي ﷺ تعيين العطاء للخليفة من بعده فعن سعد بن تميم قال: قلت يا رسول الله ماللخليفة بعدك؟ قال: مالي، ما رحم ذا الرحم وأقسط في القسط وعدل في

---

(١) أخرجه مسلم – ك الإيمان – ب بيان أن الدين النصيحة حديث رقم ٧٤.

(٢) راجع ما سبق – الحديث عن أسس ودعائم الحكم الإسلامي – طاعة ولاة الأمر ومناصحتهم.

(٣) ابن سعد – الطبقات الكبرى ج٣ – القسم الأول ص١٣٠ والخبر رواته ثقات رجاله رجال الجماعة عدا عطاء بن السائب أخرج له البخاري حديثا واحدا وأخرج له الأربعة أصحاب السنن.

(٤) ابن سعد – المرجع السابق ج٣ – القسم الأول ص١٣١ بإسناد صحيح – والخبر في الصحيح – البخاري ك البيوع ب كسب الرجل وعمله بيده ح رقم ٢٠٧٠.

القسمة[1].

وهذا الراتب إما أن يحدد سلفا فينظمه قانون وهذا هو الغالب، والمعمول به في العصر الحديث في كل الدول، وإما أن يخضع هذا التحديد للاجتهاد من أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية لتحديد ما يستحقه الخليفة من بيت مال المسلمين، وهذا ما حدث للخليفتين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما.

عن عمرو بن ميمون عن أبيه قال: « لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين فقال: زيدونى فإن لى عيالا وقد شغلتمونى عن التجارة، قال فزادوه خمسمائة قال: إما أن تكون ألفين فزادوه خمسمائة أو كانت ألفين وخمسمائة فزادوه خمسمائة [2]. وعن حميد بن هلال قال: لما ولى أبو بكر قال أصحاب رسول الله ﷺ: افرضوا لخليفة رسول الله ما يغنيه، قالوا نعم، برداه إذا أخلقهما وضعهما وأخذ مثلهما وظهره إذا سافر، ونفقته على أهله كما كان ينفق قبل أن يستخلف قال أبو بكر: رضيت[3]. أما تحديد هذا الراتب سلفا فله شواهد أيضا عن المستورد بن شداد عن رسول الله ﷺ قال: « من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادماً فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا من اتخذ غير ذلك فهو غال أو سارق » [4].

قال الخطابى: هذا يتأول على وجهين: أحدهما: إنما أباح له اكتساب الخادم والمسكن من عمالته التى هى أجر مثله وليس له أن يرتفق بشئ سواها. والوجه الآخر: أن للعامل السكنى والخدمة فإن لم يكن له مسكن وخادم، استؤجر له من يخدمه فيكفيه مهنة مثلة، ويكترى له مسكن يسكنه مدة مقامه في عمله. [5] وهذا هو الراجح من هذين القولين، وفي هذه الحالة يكون المسكن والخادم ملكًا للدولة تستردهما في حالة موت الخليفة أو عزله.

وعن الأحنف بن قيس قال: كنا جلوسا عند باب عمر، فخرجت علينا جارية فقلت: هذه سرية أمير المؤمنين فقالت: والله ما أنا بسرية وما أحل له، وإنى لمن مال الله، ثم دخلت، فخرج علينا عمر فقال: ما ترونه يحل لى من مال الله؟ أو قال: من هذا المال: قال: قلنا: أمير المؤمنين أعلم بذلك منا. فقال: إن

---

(١) رواه الطبرانى ورجاله ثقات – ذكره صاحب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ج٥ ص٢٣٥.

(٢) ابن سعد – الطبقات الكبرى ج٣ القسم الأول ص١٣١.

(٣) ابن سعد – المرجع السابق ص ١٣١.

(٤) أخرجه أبو داود – ك الخراج والإمارة والفيئ – ب أرزاق العمال واسناده صحيح برقم ٢٩٤٥، وذكره البغوى في شرح السنة ج١٠ ص٨٦.

(٥) البغوى – شرح السنة ج١٠ ص٨٦.

شئتم أخبرتكم ما أستحل منه ما أحج واعتمر عليه من الظهر، وحلتى في الشتاء وحلتى في الصيف وقوت عيالى وشبعى وسهمى في المسلمين فإنما أنا رجل من المسلمين [1].

فلا يجوز للخليفة أن يأخذ من مال الله أكثر مما هو محدد له سلفا، إلا ما كان من العطاء الذى يتم توزيعه على المسلمين، فسهمه فيه كسهم واحد من المسلمين، ولا يجوز للخليفة ولا أحد من الولاة أن يقبل ما زاد على ذلك، فإنه غلول فإذا ما جاءته هدية من خارج بلاد المسلمين أو جاءت لأحد من أهله، فلا يحل له أن يقبلها، فإنها إنما جاءته بحكم منصبه، وإنما يضعها في بيت مال المسلمين فحكمها حكم الفئ [2].

أما نفقات الضيافة فإنها تكون من بيت مال المسلمين دون إسراف أو بذخ، عن عبد الله بن زرير قال: دخلت على على بن أبى طالب يوم الأضحى، فقرب إلينا حزيرة، فقلت أصلحك الله، ولو قربت إلينا من هذا البط فإن الله عز وجل قد أكثر الخير، فقال يا أبن زرير: إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يحل للخليفة من مال الله إلا قصعتين، قصعة يأكلها هو وأهله وقصعة يضعها بين يدى الناس [3].

* * *

(١) البغوى – شرح السنة ج١٠ ص٥٨ رقم ٢٤٩٢، وأخرجه عبد الرزاق – المصنف رقم ٢٠٠٤٦، واسناده صحيح وكذلك أخرجه ابن سعد – الطبقات ج٣ القسم الأول ص١٩٧ وأخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام – الأموال. رقم٦٦٣ ص٢٤٨.

(٢) انظر الفرع الأول من هذا المبحث واجبات الخليفة.

(٣)أخرجه أحمد في مسنده وصححه أحمد شاكر في تخريجه للمسند ج٢ ص٢٦ رقم٥٧٨، وقال الهيثمى في مجمع الزوائد، رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف – مجمع الزوائد ج٥ ص٢٣٤.
وذكر ابن سعد في الطبقات أكثر من خبر يصف كيف كان عمر بن الخطاب يأكل مع الناس، خاصة عام الرمادة حيث أجدب الناس، فليراجع. ج٣ القسم الأول ص٢٠٠ وما بعدها.

المبحث الثانى

سلطات الخليفة ومعاونوه

ينقسم هذا المبحث إلى فرعين :

الفرع الأول : سلطات الخليفة

الفرع الثانى : معاونو الخليفة – مساعدوه –

الفرع الأول
سلطـــات الخليفـــة

تناولنا فى المبحث السابق حقوق الخليفة وواجباته، ورأينا أن على الخليفة أعباء كثيرة وواجبات ضخمة يصعب حصرها، ويكفى أنها تتمثل فى تحقيق مقاصد الإمامة، وتسيير دولاب العمل فى الدولة.

ومن غير شك فإن الخليفة يتمتع بسلطات واسعة جدا وهو فى سبيله لتحقيق هذه الواجبات .

لذا سنبدأ حديثنا فى هذا الموضوع ببيان علاقة الخليفة بسلطات الدولة وحدود سلطات الخليفة فى هذا الشأن، ونختم هذا الموضوع بالحديث عن مبدأ فصل السلطات، ومدى إمكانية تطبيقه والأخذ به فى النظام السياسى الإسلامى .

علاقة الخليفة بسلطات الدولة

الخليفة هو الرئيس الأعلى للدولة فى النظام السياسى الإسلامى، فهو رأس السلطة التنفيذية، وله اختصاصات فى مجال التشريع والقضاء، واختصاصات الخليفة فى هذا الشأن واسعة جدا، وسلطاته فى تحقيق ذلك واسعة أيضا [(١)].

وسوف نتحدث عن علاقة الخليفة بسلطات الدولة الثلاث كل على حدة فنبدأ بالسلطة التنفيذية ثم نثنى بالسلطة التشريعية فالسلطة القضائية .

أولا: السلطة التنفيذية :

الوظيفة التنفيذية فى الدولة الإسلامية منوطة بالخليفة باعتباره رئيسا للدولة، يمارسها بنفسه وبواسطة من يعاونه من الوزراء والولاة والقادة والموظفين .

وقد سبق أن بينا واجبات الخليفة وكم هى كثيرة وثقيلة ومعظم هذه الواجبات تندرج نوعا تحت ما يسمى بالوظيفة التنفيذية .

---

(١) فالخليفة بوصفه رئيسا للدولة الإسلامية يعتبر الممثل الرسمى لهذه الدولة كشخص معنوى ويعتبر رمزا للسلطات العامة فيها.

فالاختصاصات الدينية للخليفة يتولاها بنفسه أو بواسطة نوابه ومعاونيه وذلك بوصفه رئيسا أعلى للدولة يقوم على وظيفة التنفيذ (١).

والخليفة يتولى بنفسه قيادة الجيوش، فهو القائد الأعلى للقوات الإسلامية وله أن ينيب غيره فى قيادة هذه الجيوش. والجهاد كفرض على الكفاية لا يمكن أن يتحقق عملا إلا فى وجود الخليفة وبأمره.

والخليفة يتولى بنفسه وبمعاونة مستشاريه رسم السياسة العامة للدولة فى إطار من الشرعية الإسلامية.

ويقوم الخليفة بتعيين الولاة والقادة والوزراء وكبار الموظفين فى الدولة ويكون مسئولا مسئولية تامة عن تصرفاتهم، وأعمالهم مما يستتبع مراقبته لهم ومحاسبة إياهم، وتقويم اعوجاجهم، وعزل من لا يصلح منهم، والخليفة مسئول أمام الأمة عن كل ذلك كما سيبين فى موضعه .

ونلحظ هنا تشابها كبيرا بين مركز الخليفة فى النظام السياسى الإسلامى وبين مركز رئيس الدولة فى النظام الرئاسى، فكلاهما يسود ويحكم فى آن واحد. بمعنى أنه يجمع بين رئاسته للدولة ورئاسته للحكومة، فرئاسته فعلية وليست شرفية. وكلاهما يتمتع بسلطات واختصاصات واسعة فى مجال التنفيذ.

وموظفوا الدولة جميعا يعملون تحت إمرته وينفذون سياسته ويخضعون لرقابته ويسئلون أمامه، وذلك ابتداء من الوزراء وانتهاء بصغار الموظفين، وهذا واضح فى النظام الرئاسى حيث يطلق على الوزراء اصطلاح سكرتيرين، ويقومون بتنفيذ سياسة الرئيس حتى وإن كانوا لا يوافقون عليها أو يعارضونها، وذلك كما حدث من الرئيس الأميركى لينكولن مع وزرائه السبعة .

ويتميز الخليفة عن رئيس الدولة فى النظام الرئاسى بأنه مسئول عن إقامة الدين وحراسته، وذلك بالقيام على شعائره وتنفيذ أحكامه وهذا لا يعرف إلا فى النظام الإسلامى، وهو لا يعنى بحال أن للخليفة سلطات روحية (٢) وإنما هو مسئول عن تنفيذ أحكام الشرع لأنه ينوب عن الأمة المخاطبة بهذه الأحكام .

والخليفة يخضع فى تنفيذ هذه الاختصاصات للمسئولية التامة أمام ربه وأمام شعبه وأمام أهل الحل والعقد كما سنبين بعد ذلك .

---

(١) فالخليفة يؤم المسلمين فى الصلوات والجمع والأعياد بنفسه أو بواسطة نوابه، وكذلك يؤم المسلمين فى الحج ويتولى بنفسه وبواسطة عماله قبض الصدقات وصرفها ... الخ .

(٢) فالخليفة لا يمنح الغفران، ولا يتلقى اعترافات المذنبين، والإسلام لا يعرف هذه السلطة الروحية التى يتمتع بها رجل الدين فى الأديان المختلفة .

ثانيا : السلطة التشريعية

بينا من قبل أن الشرعية الإسلامية شرعية ربانية، فالتشريع فى الدولة الإسلامية هو خالص حق الله سبحانه وتعالى، هو صاحب الخلق والأمر، ولا حكم إلا لله [1].

ويتمثل التشريع الربانى فى المصدرين الثابتين القرآن والسنة .

وقلنا أيضا أن ذلك لا يعنى غل يد البشر عن التشريع نهائيا، بل إن الشرع الإسلامى قد أقر وجود مصدر آخر للتشريع يتولاه البشر ويتمثل هذه المصدر فى الاجتهاد بالرأى .

وتأتى أهمية هذا المصدر، من كون نصوص التشريع الثابتة فى الكتاب وفى السنة متناهية، وكون أحداث الزمان غير متناهية، وكون الشريعة قد جاءت لتحكم الناس فى كل زمان ومكان حتى يرث الله الأرض ومن عليها، والاجتهاد لا يكون بالهوى، وإنما يكون باستعمال أدواته المشروعة، من قياس واستحسان ومصلحة وعرف وغيره، فضلا عن الفهم العميق لنصوص الكتاب والسنة، لذا يقتصر الاجتهاد على من يملكون أدواته من الفقهاء والعلماء وهم الذين يطلق عليهم المجتهدون – أهل الاجتهاد – .

والاجتهاد قد يكون فرديا، وهذا هو الغالب، وقد يكون جماعيا فى صورة إجماع الفقهاء المجتهدين، والإجماع مصدر ملزم من مصادر التشريع فى الدولة الإسلامية، أما الاجتهاد الفردى فهو غير ملزم لغير المجتهد [2]. والخليفة بوصفه مجتهدا يشارك المجتهدين فى عملية التشريع، بل ويقوم بالإشراف على تنظيم العملية التشريعية .

والخليفة بوصفه مجتهدا يلزم الناس باجتهاده، بعكس سائر المجتهدين، وذلك لأنه حاكم، فهو كالقاضى الذى يلتزم الخصوم بنتيجة اجتهاده [3].

وللخليفة أن يجمع الفقهاء والمجتهدين فى مجلس يتولى العملية التشريعية، بعرض المسائل التى تحتاج إلى اجتهاد حاسم وضرورى لإلزام الناس بها. سواء صدرت قرارات هذا المجلس بالإجماع أم بالأغلبية.

ويشترط فى التشريع الصادر عن الخليفة والمجتهدين ألا يخالف شرع الله تعالى نصا أو روحا، وأن

---

(١) أنظر قوله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ سورة الأعراف ٥٤ .

وقول الله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله﴾ سورة الأنعام ٦٢، وسورة يوسف ٤٠.

(٢) الشيخ محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة ص ٥٤٣ وما بعدها . ن دار الشروق .

(٣) راجع ما سبق – الشرعية الإسلامية كأساس من أسس الحكم الإسلامى، وأنظر د. سلام مدكور – الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٣٣٥ وما بعدها . حيث نقل عبارة القرافى: حكم الحاكم فى مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف .

يكون مبنيا على تحقيق مصالح المسلمين ودفع الضرر ورفع الحرج عنهم (١) .

من أمثلة ذلك:

١- التشريعات - اللوائح - التنظيمية المتفقة مع روح الشرع .

٢- التشريعات - اللوائح - التنفيذية التي تؤدي إلى تنفيذ نص من نصوص الشرع.

٣- التشريعات واللوائح التي يحتاج إليها المجتمع فيما لم يرد فيه نص من نصوص الشرع - التشريعات المستقلة (١).

ويلاحظ هنا الخلاف بين منصب الخليفة، ومنصب رئيس الدولة في النظام النيابي في مجال التشريع.

فرئيس الدولة في النظام الرئاسي ليس له دور حقيقي وملموس في مجال التشريع، وذلك إعمالا لمبدأ فصل السلطات حيث يتولى الرئيس السلطة التنفيذية - ويتولى البرلمان سلطة التشريع - (٢) .

ورئيس الدولة - أو الحكومة - في النظام البرلماني وإن كان له دور هام وأصيل في مجال التشريع، فإن هذا الدور يختلف تماما عن دور الخليفة في هذا المجال، وأساس هذا الاختلاف يرجع إلى أن السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية تختلف تمام الاختلاف عن السلطة التشريعية في النظام النيابي الديمقراطي حيث يتولى التشريع نيابة عن الشعب برلمان منتخب .

ويشارك رئيس الدولة - أو الحكومة - البرلمان في عملية التشريع وذلك عن طريق اقتراح القوانين والتصديق عليها وإصدارها، كذلك عن طريق إصدار اللوائح، والتشريع فيما بين أدوار انعقاد البرلمان، وكذلك التشريع في فترة حل البرلمان، والتشريع بتفويض من البرلمان (٣) .

وقد يشارك رئيس الدولة في وضع الدستور أو ينفرد بوضعه إذا صدر الدستور في صورة منحة أو تعاقد.

ثالثا: السلطة القضائية :

بينا من قبل أن من واجبات الخليفة الهامة إقامة العدل وفق أحكام الشرع فالخليفة ملزم بتطبيق أحكام

---

(١) راجع ما سبق - الشريعة الإسلامية كأساس من أسس الحكم الإسلامي وانظر د. على جريشة - أصول الشرعية الإسلامية ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) د. فؤاد العطار - النظم السياسية والقانون الدستوري ص ٣٢٩ .

(٣) د. سليمان الطماوي - السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي - رئيس الدولة كعضو تشريعي ص ٦١ وما بعدها .

وإذا اجتمع أهل بلد من البلاد على تولية قاضى عليهم، فلا تصح ولايته إلا بإذن الإمام أو من ينوب عنه، اللهم إلا فى حالات الضرورة كأن تنقطع وسائل الاتصال بينهم وبين الإمام (١). وعلى ذلك يعتبر الإمام رئيسا أعلى للسلطة القضائية بوصفها عملا من أعمال التنفيذ، أعنى تنفيذ الشرع وتطبيقه.

وسلطة الإمام فى اختيار القضاة ليس مطلقة، وإنما هى مقيدة باختيار الأصلح، والصلاحية لمنصب القضاء لها ضوابط وقيود وهى التى يعبر عنها الفقهاء بالشروط الواجب توافرها فى القاضى (٢).

وكما يملك الإمام سلطة تعيين القضاة، يملك أيضا سلطة عزلهم فالقاعدة أن من يملك التعيين يملك العزل. فإذا كانت سلطة الإمام غير مطلقة فى تعيين القضاة كما قدمنا، فإنها أيضا غير مطلقة فى عزلهم، فينبغى على الإمام أن يتوخى فى ذلك المصلحة العامة للمسلمين دون ميل أو هوى.

والقاضى نائب عن الإمام، ولكنه ليس تابعا تبعية مطلقة للسلطة التنفيذية التى يمثلها الإمام، فالقاضى لا ينفذ رغبات الإمام وإنما ينفذ أحكام الشرع، والقاضى يجتهد فيما لا نص فيه، ولا يتبع فى ذلك اجتهادات الإمام، اللهم إلا إذا تبلورت اجتهادات هذا الأخير فى صورة تشريعات ملزمة بناء على القاعدة التى تقول: لولى الأمر أن يلزم الناس باجتهاده، وهذه القاعدة تنطبق على القاضى حين يقضى بين الخصوم فإنهم يلتزمون باجتهاده وإن خالف اجتهاد غيره، وتنطبق بصورة أوسع على الإمام حين يقنن هذا الاجتهاد فى صورة تشريع يلتزم الناس به (٣).

عن عمر بن الخطاب أنه لقى رجلا فقال: ما صنعت؟ قال: قضى علىّ وزيد بكذا، فقال عمر: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: فما منعك والأمر إليك ؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة

---

(١) الماوردى – الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص ٦٨ حيث يقول: ولو اتفق أهل بلد قد خلا من قاضى على أن يقلدوا عليهم قاضيا، فإن كان إمام الوقت موجود بطل التقليد.

ومثال الاضطرار الواضح أن تكون جماعة من المسلمين فى بلد محاصر من العدو أو استولى عليه الكفار. فيجوز لأهل الرأى أن يختاروا من بينهم من يتولى منصب القضاء، القضاء والإثبات الشرعى فى الفقه الإسلامى ص ٧٢.

(٢) المغنى – ابن قدامة المقدس ج٩ ص ٣٨، ن مكتبة الكليات الأزهرية. حيث يقول : وإذا أراد الإمام تولية قاض فإن كان له خبرة بالناس ويعرف من يصلح للقضاة ولاه، وإن لم يعرف ذلك سأل أهل المعرفة بالناس واسترشدهم على من يصلح. ويقول الخرقى: ولا يولى قاضى حتى يكون بالغا عاقلا مسلما حرا عدلا عالما فقيها ورعا.

ويقول الماوردى : ولا يجوز أن يقلد القضاء إلا من تكاملت فيه شروطه التى يصح معها تقليده وينفذ بها حكمه. الأحكام السلطانية ص٥٩.

(٣) من الأمثلة على ذلك: أن أبا بكر كان يسوى بين الناس فى العطاء، فلما ولى عمر بن الخطاب فرق بين الناس فى العطاء بناءا على السابقة فى الدين وألزم عمر الناس باجتهاده فى تحريم بيع أمهات الأولاد، وأمثلة أخرى كثيرة ذكرناها فى الحديث عن الشرعية كأساس للحكم الإسلامى.

نبيه ﷺ لفعلت، ولكنى أردك إلى رأيى، والرأى مشترك، فلم ينقض ما قال على وزيد (١).

وواضح من هذا النص أن الإمام لا يستطيع أن يعقب على حكم القاضى المبنى على اجتهاد منه، وإن رأى أن هذا الاجتهاد غير سليم وأنه يخالف اجتهاد الإمام فى هذه المسألة، وذلك لأن الرأى مشترك بين كافة المجتهدين، أما إذا أخطأ القاضى فى تنفيذ نص ثابت من الكتاب والسنة فهنا يتدخل الإمام ويدفع هذا الخطأ ويطبق نص الكتاب أو السنة، ومن هنا تأتى فكرة الطعن بالنقض .

هل يجوز للقاضى أن يعقب على تصرفات الإمام (٢)؟

قدمنا أن الإمام مخاطب بأحكام الشرع كغيره من المسلمين سواء بسواء وأن الإمام ليس بمأمن من العقاب إذا فعل ما يستوجب العقاب وكذلك الأمر أمام القضاء، فجميع المواطنين فى الدولة الإسلامية سواء أمام القضاء من جهة المرافعة وقواعد الإثبات وتطبيق النصوص وتنفيذ الأحكام ووجوب تحرى العدالة بين المتقاضين .

وليس فى الشرع الإسلامى نصوص خاصة تحدد كيفية خضوع الخليفة للقانون والإجراءات التى تتخذ بصدد ذلك، بل جرى العمل على محاكمة الخلفاء والولاة أمام القضاء العادى وبالطريق العادى، وقد ذكرنا لذلك أمثلة عديدة فليس معنى أن القاضى نائب عن الإمام، وأن الإمام يتولى تعيين القضاة

---

(١) ابن قيم الجوزية – اعلام الموقعين عن رب العالمين – ج١ ص ٦٥ . ن مكتبة الكليات الازهرية .
– مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه – الشيخ عبد الوهاب خلاف ص ١١ – ن دار الكتاب العربى سن ١٩٥٥م محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات القانونية بمعهد الدراسات العربية العالية سنة ١٩٥٤م.

(٢) لقد ثار هذا التساؤل وأثار زوبعة كبيرة بين الفقهاء القانونيين فى المملكة المغربية، وذلك بصدد مناقشة مدى جواز الطعن فى الأعمال الملكية – سواء كانت فى صورة ظهير شريف أم غيره، خاصة وأن القضاء فى المملكة المغربية قد درج على رفض الطعون الموجهة ضد الظهائر الملكية سواء بالإلغاء أو التعويض، وسواء كان الظهير قانونا أو قرارا فرديا. وقد أفرد أستاذنا الدكتور محمد ميرغنى لمناقشة هذا الموضوع مبحثا قيما فى كتابه: مبادئ القانون الإدارى فى دول المغرب العربى ص ٦٤ : ص ١١٥ ذكر فيه آراء فقهاء القانون المغاربة والفرنسيين حول هذا الموضوع، وختم الموضوع ببيان حقيقة العلاقة بين الإمام والقضاء فى النظام الإسلامى مؤكدا أن القاضى ليس مجرد أداة فى يد الإمام، وإنما للقاضى كيانه المستقل وأن القاضى والإمام نائبين عن جماعة المسلمين، وأنه من الطبيعى أن يراقب كل منهما الآخر فى نطاق وظيفته، فكما أن للإمام أن يراجع السلوك العام للقاضى وأن ينقله من مكان إلى آخر، أو من مهمة إلى أخرى أو أن يحدد له راتبا كان للقاضى أيضا أن يراجع مدى شرعية تصرفات الإمام إذا ما اشتكى إليه أحد أفراد الأمة جورا أو حيفا من الإمام، دونما ضجر من الإمام أو وجل من القضاء فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . ا.هـ ص ١٠٩.

وعزلهم ألا يخضع الإمام عند التقاضى لأحكام القضاء ..

وكذلك الحال إذا ما صدر عن الإمام تصرف أضر بالغير، وسواء كان هذا التصرف واقعة مادية - واقعة اعتداء - أو قرارا تنظيميا، فإن لهذا الغير - المتضرر - أن يرفع الأمر إلى القضاء ليزيل عنه أثار هذا الضرر وللقاضى أن يحكم برفع الضرر سواء بالغاء القرار أو بأزالة أثار الضرر والحكم بالتعويض للمتضرر.

ودليلنا على ذلك أن القاضى يحكم باسم جماعة المسلمين المطالبة بتنفيذ الشرع كما أن الخليفة يحكم باسم جماعة المسلمين، فالقاضى مستقل فى عمله عن الخليفة، وليس مجرد تابع له ينفذ أوامره كما سبق أن بينا .

وقد أكد فقهاء المسلمين على هذه الحقيقة حين قرروا أن القاضى لا ينعزل بموت الإمام أو عزله، ولو كان نائبا عنه فى الحقيقة لانعزل بموته أو عزله (١).

وفى التاريخ الإسلامى شواهد تبين لنا أن القضاء كان يعقب على قرارات الإمام بصفة خاصة والسلطة التنفيذية بصفة عامة :

- اختلف الصحابة فى جواز بيع أمهات الأولاد - أى الأمة المملوكة إذا أنجبت لسيدها - فروى عن جابر: كنا نبيع سرارينا أمهات أولادنا والنبى ﷺ فينا حى لا نرى بذلك بأسا(٢).

وروى عن ابن عمرعن النبى ﷺ أنه نهى عن بيع أمهات الأولاد (٣).

فلما كانت خلافة عمر بن الخطاب حسم هذا الخلاف ونهى عن بيع أمهات الأولاد. قال جابر: بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر، فلما كان عمر نهانا فانتهينا (٤).

وقد كان هذا بناء على اجتهاد عمر، وذلك طبقا للقاعدة التى ذكرناها من قبل وهى أنه يجوز لولى الأمر إن يلزم الناس باجتهاده .

وقد كان على بن أبى طالب ممن يرى جواز بيع أمهات الأولاد، ولكنه التزم برأى عمر فى خلافته، فلما آل الأمر إليه أراد أن يعيد الناس إلى ما كانوا عليه قبل أن يمنعهم عمر، إلا أن قاضيه عبيدة

---

(١) العقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية - فتاوى ابن عابدين - للشيخ محمد أمين بن عمر ن المطبعة العامرية ببولاق سنة ١٣٠٠ هـ - ص ٢٩٨ ج١ حيث ذكر كلام السرخسى والكاسانى والطرسوسى وغيرهم .
وانظر الماوردى - الأحكام السلطانية ص ٦٨ .

(٢) أخرجه أحمد وابن ماجه والشافعى والبيهقى - راجع منتقى الأخبار وشرحه نيل الأوطار ج٦ ص ٩٧ .

(٣) أخرجه الدارقطنى فى سننه ومالك فى الموطأ موقوفا - ك العتق - ح رقم ٦ ص ٤٨٥ .

(٤) أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم. راجع نيل الأوطار ج ٦ ص ٩٨ .

السلمانى رفض هذا المسلك منه، ولنترك الحديث لعبيدة حيث قال:

سمعت عليا يقول: اجتمع رأيى ورأى عمر فى أمهات الأولاد أن لا يبعن ثم رأيت بعد أن يبعن، قال عبيدة فقلت له: فرأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك فى الفرقة [1].

وروى أن عليا قال لعبيدة وشريح: اقضوا كما كنتم تقضون فإنى اكره الخلاف [2].

فهذا إقرار يصدره الخليفة بحسب اجتهاده، ولكن القاضى يرده، فيذعن الخليفة لرأى قاضيه وحكمه.

وقد سبق أن ذكرنا أن أهل سمرقند شكوا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز كيف أن قائد جيش المسلمين قتيبة بن مسلم قد ظلمهم ودخل بلادهم غدرا دون أن يخيرهم كما يفعل المسلمون بأهل البلاد التى يفتحونها، وقد حول الخليفة الشكوى إلى القاضى فحكم بخروج جيش المسلمين من المدينة إلى معسكرهم وأن يخير أهلها من جديد، فأما أن يكون صلحا جديدا أو ظفرا عنوة، فقال أهل سمرقند بل نرضى بما كان ولا نجدد حربا [3].

وهذه سابقة لا يعرف لها العالم مثيلا، بل إن أعرق الدول فى الديمقراطية لا تسمح للقضاء أن يعقب على مثل هذه الأعمال لأنها من أعمال السيادة .

ونختم حديثنا بهذه الواقعة التى تبين استقلالية القاضى فى مواجهة الإمام: كتب المنصور إلى سوار بن عبد الله قاضى البصرة: انظر إلى الأرض التى تخاصم فيها فلان القائد مع فلان التاجر فادفعها إلى القائد. فكتب إليه سوار: إن البينة قد قامت عندى أنها للتاجر فلست أخرجها من يده إلا ببينة فكتب إليه المنصور: والله الذى لا إله إلا هو لتدفعنها إلى القائد. فكتب إليه سوار: والله الذى لا إله إلا هو لا أخرجنها من يد التاجر إلا بحق. فلما جاءه الكتاب قال: ملأتها والله عدلا وصار قضاتى تردنى إلى الحق [4].

إن هذه العبارة التى قالها الخليفة المنصور لتدل بوضوح على أن القاضى يملك سلطة التعقيب على تصرفات الإمام ويرده إلى الحق .

يتميز الخليفة بوصفه رئيسا أعلى للسلطة القضائية عن رئيس الدولة فى الأنظمة الحديثة بشكل عـام.

---

(١) أخرجه عبد الرازق بإسناد صحيح، قال الشوكانى : هذا الإسناد معدود فى أصح الأسانيد المصنف ج١١ ص ٣٢٩ رقم ٢٠٦٧٧ .

(٢) البخارى – ك فضائل الصحابة – ب مناقب على ح رقم ٣٧٠٧ .

(٣) سبق تخريج هذه الواقعة من قبل فى الحديث عن العدالة وكفالة الحقوق والحريات كأساس من أسس الحكم الإسلامى .

(٤) سبق تخريج هذه الواقعة عند الحديث عن العدالة – ص ٢٤٧ .

فالخليفة يتولى بنفسه منصب القضاء، وقد كان الخليفة فى الماضى يفصل فى كثير من المنازعات بنفسه، ولكن الغالب أن يترك الخليفة هذه المهمة للقضاة ليتفرغ للمهام الكثيرة المنوطة به.

إذا كان الخليفة يتولى تعيين القضاة، فإن الغالب فى الأنظمة الحديثة أن تتولى السلطة التنفيذية عملية تعيين القضاة وصرف رواتبهم وتنظيم شئونهم وهذا لا يعنى تدخلا من السلطة التنفيذية فى عمل السلطة القضائية، والغالب أن تكل السلطة التنفيذية هذه المهمة لمجلس القضاء [١]. وهذه المسائل إجرائية بحتة، ولا يوجد ما يمنع من تطبيقها فى الدولة الإسلامية، لأن هذه المسائل من الأمور المتغيرة والمتطورة التى لم تفصلها الشريعة بل تركتها لاجتهاد علماء الأمة كما سبق أن بينا. وينطبق هذا على الضمانات التى تنص عليها الدساتير لضمان استقلال السلطة القضائية مثل ضمانة عدم قابلية القاضى للعزل .

والخليفة لا يتدخل فى عمل القاضى بحال، ولا يستطيع أن يلزم القاضى باجتهاده إلا إذا قنن هذا الاجتهاد فى صورة تشريع، ولا يستطيع الخليفة أن يأمر بحفظ الدعوى أو الإفراج عن المتهمين، وليس للخليفة ما يعرف فى الدساتير الحديثة بحق العفو **Droit de grace** وتخفيف العقوبة [٢]. هذا مع وجود النص فى غالب هذه الدساتير على تحريم التدخل فى عمل القضاة من أية سلطة كانت واعتبار هذا التدخل جريمة [٣].

مبدأ فصل السلطات والنظام السياسى الإسلامى

La Separation des Pouvoirs

تحدثنا من قبل عن الأسس والدعائم التى تقوم عليها الدولة الحديثة، وبينا أن مبدأ فصل السلطات هو أحد المبادئ الهامة التى تقوم على أساسها الأنظمة الديمقراطية الغربية .

ولا يعد مبدأ فصل السلطات مبدأ قانونيا بالمعنى الصحيح، وإنما يعد قاعدة من قواعد فن السياسة

---

(١) تلجأ بعض الأنظمة إلى انتخاب القضاة عن طريق الشعب مباشرة كما فى ولايات الولايات المتحدة الأمريكية، وقد أثبت الواقع فشل هذه الطريقة فهى تؤدى إلى خضوع القضاة للأحزاب، هذا بالاضافة لعدم تقدير الناخبين للمؤهلات والمزايا التى يتعين توافرها فى القضاة، لذا تعد طريقة التعيين بواسطة السلطة التنفيذية هى أفضل الطرق خاصة مع وجود الضمانات سالفة الذكر .

(٢) يكاد يكون هذا الحق مكفولا فى جميع الدساتير على اختلاف أنواعها، ويتساوى فيه الملوك ورؤساء الجمهوريات .

راجع د. أنور مصطفى الأهوانى – رئيس الدولة فى النظام الديمقراطى – رسالة مقدمة لكلية الحقوق – جامعة فؤاد الأول سنة ١٩٤٥م – ن حجازى بالقاهرة .

(٣) راجع: السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى – د. سليمان الطماوى ص ٢٩٨ .

الحكيمة Une regle de sagessc poitique ذلك أنه رغبة فى حسن سير مصالح الدولة وضمانا لحريات الأفراد ومنعا للعسف والاستبداد يجب ألا تجمع مختلف السلطات فى قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة، ولو كانت هذه الهيئة هى الشعب ذاته أوكانت هى الهيئة النيابية ذاتها .

ذلك هو جوهر مبدأ فصل السلطات، عدم الجمع بين السلطات، بل يجب توزيعها وتقسيمها بين هيئات مختلفة، والحيلولة دون طغيان إحدى هذه السلطات على باقى السلطات، وذلك حتى لا يساء استخدام هذه السلطات.

ويكفى لذلك أن تسند وظائف الدولة الثلاث إلى هيئات ثلاث متميزة على أن تستطيع كل هيئة من الهيئات السياسية أن توقف الأخرى عند حدود مهمتها، أى أن تمنعها من أن تسئ استعمال سلطتها، وعلى حد التعبير المشهور عن مونتسكيو Le Pouvoir arret le pouvoir وذلك حتى تكفل الحماية لحقوق الأفراد وحرياتهم حتى تكون فى أمان من الاستبداد والطغيان [١] .

وقد اختلف واضعوا الدساتير فى تفسيره وفى تطبيقه وفقا لظروف كل دولة فهناك نظم العزلة – الفصل التام – بين السلطات كالنظام الرئاسى فى الولايات المتحدة الأمريكية .

وهناك نظم التعاون بين السلطات كالنظام البرلمانى الذى يقرر تعاونا وتوازنا بين السلطتين التشريعية والتنفيذية .

وهناك نظم تنكرت للمبدأ كلية وطبقت نظام الاندماج بين السلطات وهى النظم المعروفة باسم حكومة الجمعية [٢] .

وإذا كان الفضل يرجع إلى مونتسكيو فى إظهار هذا المبدأ وإبرازه وذلك فى كتابه: روح القانون. فإنه ليس أول من قال به من المفكرين، بل إن أرسطو قد سبق مونتسكيو فى إعلان هذا المبدأ بزمن طويل [٣] يصل إلى واحد وعشرين قرنا من الزمان.

---

(١) د. عبد الحميد متولى – القانون الدستورى والأنظمة السياسية مع المقارنة بالمبادئ الدستورية فى الشريعة الإسلامية – ن منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧٦م ص ١٦٦ وما بعدها .

(٢) د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص ٤٧٣، ويذهب الدكتور عبد الحميد متولى إلى أن النظام الرئاسى الأمريكى ونظام حكومة الجمعية يدخلان تحت طائفة نظم التعاون بين السلطات ولكن مع رجحان جانب الرئيس فى الأول ورجحان جانب البرلمان فى الثانى .

(٣) أوضح أرسطو أن كل نظام سياسى يقوم بوظائف ثلاث تستند إلى سلطات ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية، وأضاف أنه لكى يكون الحكم صالحا يجب أن توكل هذه الوظائف إلى سلطات مختلفة، أى أنه لا يجوز أن توضع فى يد واحدة وإلا عد الحكم فاسدا. راجع د. فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٥٦ .

وبعد هل عرف الفكر السياسى الإسلامى مثل هذا المبدأ ؟

الحقيقة أن الفكر السياسى الإسلامى لم يعرف مبدأ فصل السلطات بصورته المتعارف عليها فى الفكر السياسى الديمقراطى، وهذا أحد المآخذ التى يوجهها البعض إلى النظام السياسى الإسلامى، إذ أن هذا المبدأ يعد الضمانة الأساسية لحماية الحريات [1].

والحقيقة أن الفكر السياسى الإسلامى لا يضيره أنه لا يعرف هذا المبدأ بهذه الصورة، وذلك لأن الدولة الإسلامية لم تستشعر الحاجة لمثل هذا المبدأ لضمان الحريات، فالذى يصون الحريات هو تطبيق الشريعة الإسلامية بما تتضمنه من نصوص تحث على الشورى والعدالة وتضمن حريات الأفراد الأساسية على النحو الذى سبق بيانه .

لقد كان الوازع الدينى خير ضمانة من ضمانات الحرية ضد نزعات الاستبداد وإساءة استعمال السلطة [2].

لقد عرف الفكرالسياسى الإسلامى الوظائف التقليدية الثلاثة للدولة وأقامها على فلسفة واضحة المعالم كما سبق وأوضحنا، وكذلك ففقهاء الشريعة وإن ميزوا بين وظائف الدولة الثلاثة، إلا أنهم لم يعتبروا الوظيفة القضائية وظيفة مستقلة عن الوظيفة التنفيذية، فلقد رأينا الخليفة وهو رأس السلطة التنفيذية يمارس القضاء، وكذلك فقد كان القضاة فى كثير من الأحيان يجمعون إلى جوار القضاء وظائف تنفيذية أخرى كقيادة الجيوش .

ولكن إدماج السلطة القضائية من الناحية العضوية فى السلطة التنفيذية لم يكن له أى مساس باستقلال القضاة فى مباشرة وظائفهم.

ولقد تضمن النظام السياسى الإسلامى فصلا بين السلطتين التشريعية والتنفيذية بدرجة تكاد تكون غير معروفة فى الدول الحديثة، فالسلطة التشريعية فى الإسلام هى خالص حق الله كما قدمنا، فالتشريع السماوى هو الذى يحكم فى الدولة الإسلامية .

وإذا كان الخليفة يشارك فى عملية التشريع بوصفه أحد المجتهدين، فإن ذلك لا يرجع لكونه خليفة وإنما لكونه مجتهدا، وهذه المشاركة من الخليفة فى عملية التشريع لا تصل بحال إلى الحد الذى يشارك

---

(١) د. عبد الحميد متولى. الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطية الغربية ص ١٣٨، وكذلك– الأنظمة السياسية والقانون الدستورى مع المقارنة بالمبادئ الدستورية فى الشريعة الإسلامية ص ١٧١ – وغيره من كتبه الأخرى .

(٢) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق .

به رئيس الدولة – الحكومة – فى النظام الديمقراطى الغربى فى عملية التشريع، مع العلم بأنه نظام يقوم على أساس مبدأ فصل السلطات [١].

وختاما نقول: إذا كان الفكر السياسى الإسلامى لم يعرف نظام فصل السلطات بالمعنى المتعارف عليه، فإن المفهوم السليم لمبدأ فصل السلطات لا يتنافى مع الفكر السياسى الإسلامى. بمعنى أنه لا يوجد ما يمنع من الأخذ به إذا قضت المصلحة بذلك، خاصة وأن هذا من الأمور المتروكة لترخص الجماعة المسلمة تمارسها وفقا لما تمليه عليها مصلحتها [٢].

إن الأهداف التى يتوخاها مبدأ فصل السلطات وهى ضمان الحرية والشرعية وتقسيم العمل لا يمكن أن تكون غريبة على نظام الدين لحمته وسداه، وإذا كان الوازع الدينى وخشية الله قد أغنت المسلمين فى فجر النظام عن تلمس ضمانات تنظيمية ضد التعسف والانحراف، فإن ضعف الوازع الدينى بعد ذلك قد وصل عملا إلى نوع من الحكم المطلق .

ولهذا فإننا نرى أن توزيع السلطات – وظائف الدولة – على هيئات مستقلة ومتخصصة تراقب بعضها بعضا لا ينافى مبادئ الفكر السياسى الإسلامى [٣].

* * *

---

(١) راجع ما سبق – الخليفة وسلطة التشريع – وكذلك الدكتور سليمان الطماوى – السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى ص ٦٢٠ وما بعدها .

(٢) راجع د. عبد الحميد متولى فى مؤلفاته، الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطية الغربية ص ١٤٠، الأنظمة السياسية والقانون الدستورى مع المقارنة بالمبادئ الدستورية فى الشريعة الإسلامية ص ١٧٢ .

(٣) د. سليمان الطماوى – المرجع السابق ص ٦٢٢ وما بعدها .

الفرع الثانى
معاونو الخليفة – مساعدوه –

من القواعد المقررة فى الفقه الإسلامى أن الخليفة هو الرئيس الأعلى للسلطة التنفيذية، وعلى ذلك فهو مسئول عن تسيير دولاب العمل فى الدولة، ويرسم السياسات العامة للدولة. وإذا كان الخليفة لا يستطيع أن يقوم وحده بالأعباء الملقاة على كاهله، فإن الخليفة يقوم باختيار من يعاونه من الوزراء والولاة والقادة وغيرهم ولم يرد فى نصوص الشرع الإسلامى تنظيم لهذه المسألة، فهى متروكة لاجتهاد الأمة، والاجتهاد يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان، ولذا فإننا حين نتحدث عن معاونى الخليفة فإننا نرجع إلى بعض القواعد العامة التى جاء بها الشرع فى هذا المقام ونجعلها أساسا لهذا البحث ثم نغوص فى أعماق التاريخ لنرى التطور الذى صاحب ذلك النظام .

ولا ينبغى أن نقارن النظام الإسلامى ببساطته فى هذا الشأن بغيره من النظم الحديثة على الأقل من ناحية الأسلوب والشكل، ولكن نقارنه بغيره من هذه النظم من حيث الموضوع .

ومن القواعد العامة المقررة فى هذا الشأن :

١ – العمل على تحقيق مقاصد الإمامة وتسيير دولاب العمل فى الدولة الإسلامية، وهذا يحتاج كما سبق أن بينا إلى تعيين من يقوم على تسيير دولاب العمل من الولاة والعمال لمعاونة الخليفة فى هذا الشأن.

٢ – وجوب تولية الأصلح، فالصلاحية لشغل منصب معين هى الأساس للتعيين فى هذا المنصب، ونذكر فى ذلك قول رسول الله ﷺ « من ولى من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين »(١).

ومدار الصلاحية كما سبق أن بينا على القوة والأمانة، القوة على تحمل أعباء المنصب، والأمانة التى

---

(١) الحديث أخرجه الحاكم فى المستدرك جـ ٤ ص ٩٣، وقد سبق تخريجه من قبل .

تجعله يؤدى إلى كل ذى حق حقه دون محاباة لأحد [1].

٣- طالب الولاية لا يولى وفى ذلك يقول النبى ﷺ « إنا والله لا نولى هذا العمل أحدا سأله ولا أحدا حرص عليه » [2].

ويقول ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها » [3]. فطالب الإمارة غالبا حريص عليها حريص على مكاسبه منها، ومثل هذا يخسر المسلمون من جراء إمارته، أما من يزهد فيها فإنه يتقى الله فى المسلمين إن هو وليها، وهذا هو الرجل المطلوب للولاية .

٤- محاسبة الولاة والعمال عن أعمالهم وتصرفاتهم .

وقد سبق أن بينا كيف كان رسول الله ﷺ يحاسب عماله، وكيف كان خلفاؤه الراشدون يسيرون فى ذلك على منهاجه [4].

٥- فرض راتب مالى للولاة والعمال يكفيهم، وعدم السماح لهم بمباشرة الأعمال التى تؤثر على أداء وظائفهم .

ولقد كان عمر بن الخطاب يقاسم الولاة أموالهم إذا أثروا بطريق مشروع كالتجارة وغيرهم، ويقول للوالى: إنما بعثناك واليا ولم نبعثك تاجرا، أما إذا كان الإثراء بطريق غير مشروع فإن سبيله المصادرة وسبيل الوالى العزل والمعاقبة .

وبعد.. فالوالى والحاكم والخليفة من فوقهم إنما هم أجراء يعملون فى مصالح المسلمين وخدمتهم، لذلك يجب عليهم التزام العدل بين الرعية ولا يجوز للوالى أن يتعالى على رعيته أو يحتجب منهم، تلك هى فلسفة الإسلام فى الولاية « ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة

---

(١) راجع ما سبق – الشروط الواجب توافرها فى المرشح للخلافة وراجع أيضا: ابن تيمية : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ص١٩ ، ٢٠.

(٢) أخرجه مسلم – ك الإمارة – ب النهى عن طلب الإمارة والحرص عليها ح رقم ١٧٣٣ من حديث أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه، والبخارى ك الأحكام ب ما يكره من الحرص على الإمارة ح رقم ٧١٤٩ .

(٣) متفق عليه – مسلم ك الإمارة، والبخارى ك الأحكام ب من سأل الإمارة وكل اليها حديث رقم ٧١٤٦ ، ٧١٤٧ من حديث عبد الرحمن بن سمرة، ورقمه عند مسلم ١٦٥٢ .

(٤) راجع حديث أبى حميد الساعدى عند البخارى ك الأحكام ب محاسبة الإمام عماله وعند مسلم ك الإمارة، وقد سبق أن ذكرناه فى المبحث السابق : واجبات الخليفة .

الجنة»، « وما من وال يلى رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة » [1].

وبعد هذه المقدمة نتحدث عن أهم الولايات فى الدولة الإسلامية وقد قسم الماوردى الولايات إلى أربعة أقسام :

القسم الأول: من تكون ولايته عامة فى الأعمال العامة، وهم الوزراء لأنهم يستنابون فى جميع الأمور من غير تخصيص .

القسم الثانى: من تكون ولايته عامة فى أعمال خاصة، وهم أمراء الأقاليم لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام فى جميع الأمور ولكن فى حدود دائرة الإقليم .

القسم الثالث: من تكون ولايته خاصة فى الأعمال العامة وذلك كقاضى القضاة- وزير العدل - ونقيب الجيوش وحامى الثغور - وزير الدفاع - ومستوفى الخراج وجابى الصدقات - وزير المالية - لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص فى جميع الأعمال .

القسم الرابع: من تكون ولايته خاصة فى الأعمال الخاصة، كقاضى بلد أو إقليم أو مستوفى خراجه أو جابى صدقاته أو حامى ثغره ... الخ لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل .

وهنا نلاحظ أن القسم الثالث يمكن ادراجه فى القسم الأول، وذلك لأنهم وزراء متخصصون، وهذا ما يتماشى مع التقاليد السارية فى الدول الحديثة، التى تقوم على التخصص ومبدأ تقسيم العمل. والقسم الرابع يشمل جميع الموظفين فى الدولة باستثناء كبار موظفى الدولة الذين يندرجون تحت الأقسام الثلاثة السابقة. وسوف نكتفى هنا بدراسة ما يختص بكبار الموظفين فى الدولة، أى الحكومة بالمعنى الفنى الدقيق وهم الوزراء، ومعهم ولاة الأقاليم لأن كل من هؤلاء الولاة يكون رأس الحكومة فى ولايته .

أولا : الـــــوزارة

لم يعرف النظام السياسى الإسلامى الوزارة فى عصر الرسالة ولا فى زمن الخلفاء الراشدين. ويلخص ابن خلدون تاريخ الوزارة فى الدولة الإسلامية، ونحن ننقل قوله بتصرف بغية الاختصار :

« جاء الإسلام، وصار الأمر خلافة، فذهبت تلك الخطط كلها - بذهاب رسم الملك - إلى ما هو

---

(١) أخرجه البخارى بروايتين منفصلتين من حديث معقل بن يسار رضى الله عنه، ك الأحكام ب من استرعى رعية فلم ينصح - ح رقم ٧١٥٠، ٧١٥١ .

وأخرجه مسلم - ك الإمارة بلفظ: ما من راع يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة - ح رقم ١٤٢ مكرر.

طبيعى من المعاونة بالرأى والمفاوضة فيه، فكان النبى ﷺ يشاور أصحابه ويفاوضهم فى مهماته العامة والخاصة، ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها يسمون أبا بكر وزيره، ولم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسذاجة الإسلام، وكذا عمر مع أبى بكر، وعلى وعثمان مع عمر (١).

ثم ظهر الحاجب الذى يحجب السلطان فى عهد الأمويين وذلك لخوفهم من الاغتيال، ثم استفحل الملك بعد ذلك فظهر المشاور والمعين فى أمور القبائل وأطلق عليه اسم الوزير، وكانت الوزارة أرفع رتبهم فى سائر دولة بنى أمية، فكان النظر للوزير عاما فى أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر فى ديوان الجند وفرض العطاء وغير ذلك .

فلما جاءت دولة بنى العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وارتفعت، وعظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة فى إنفاذ الحل والعقد، تعينت مرتبته فى الدولة وعنت له الوجوه وخضعت له الرقاب. وجعل له النظر فى ديوان الحسبان لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات فى الجند، فاحتاج إلى النظر فى جمعه وتفريقه، وأضيف إليه النظر فيه. ثم جعل له النظر فى القلم والترسيل لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة، وجعل الخاتم لسجلات السلطان ليحفظها من الذياع والشياع، ودفع إليه فصار اسم الوزير جامعا لخطتى السيف والقلم وسائر معانى الوزارة والمعاونة. حتى دعى جعفر بن يحى أيام الرشيد بالسلطان، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة، ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة لأنه ترفع عنها (٢).

ثم جاء فى الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان، وتعاور فيها استبداد الوزارة مرة والسلطان أخرى، وصار الوزير إذا استبد محتاجا إلى استنابة الخليفة إياه لتصح الأحكام الشرعية وتجئ على حالها كما تقدمت، فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ وهى حال ما يكون السلطان قائما على نفسه، ووزارة تفويض وهى حال ما يكون الوزير مستبدا عليه (٣) .

---

(١) المقدمة ص ٢٣٧ .

(٢) جاء فى عهد الرشيد ليحى: قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقى إليك، فاحكم فى ذلك ما ترى من الصواب، واستعمل من رأيت وأمض الأمور على ما ترى .

ثم دفع إليه الرشيد خاتمه الخاص حتى صار بيده الحل والعقد فى كل شئون الدولة راجع : النظم الإسلامية: حسن إبراهيم حسن وعلى إبراهيم حسن ص ١٥٠ والسلطات الثلاث : د. سليمان الطماوى ص ٤١٨ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ٢٣٩ .

ثم استمر الاستبداد وصار الأمر لملوك العجم، وتعطل رسم الخلافة، ولم يكن لأولئك المتغلبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة، واستنكفوا عن مشاركة الوزراء فى اللقب لأنهم خول لهم فتسموا بالإمارة والسلطان [1].

وفى دولة الأمويين بالأندلس بقى اسم الوزير فى مدلوله أول الدولة، ثم قسموا خطته أصنافا، وأفردوا لكل صنف وزيرا، وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم، وينفذون أوامر السلطان هناك كل فيما جعل له، وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع عنهم بمباشرة السلطان فى كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم وخصوه باسم الحاجب، ولم يزل الشأن إلى هذا إلى آخر دولتهم، فارتفعت خطة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب حتى صار ملوك الطوائف ينتحلون لقبها فأكثرهم يومئذ يسمى الحاجب [2].

وواضح من هذا التطور التاريخى أن سلطة الوزير قد تطورت من مجرد معاون للخليفة، يعمل تحت إمرته وينفذ أوامره، إلى أن أصبح يستبد بالسلطة دون الخليفة، وصار للخليفة الاسم فقط، وللوزير ممارسة السلطة وبهذا اقترب النظام الإسلامى من النظام البرلمانى .

لقد صاغ الفقهاء هذا التاريخ وقننوه والتمسوا له الأدلة على شرعيته وذلك من عموم بعض النصوص، ولعل أبرز من فعل ذلك منهم الماوردى وهذه نبذة من كلام الفقهاء .

الوزارة هى أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة وهى المعاونة، أو من الوزر وهو الثقل، كأنه يحمل مع مفاعله أوزاره وأثقاله وهو راجع إلى المعاونة المطلقة [3]. وهى تنقسم إلى : وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ .

أولا: وزارة التفويض :

وهى أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس ذلك بممتنع، قال تعالى: **﴿ واجعل لى وزيرا من أهلى هارون أخى اشدد به أزرى وأشركه فى أمرى ﴾**

(١) المقدمة ص ٢٣٩ .

(٢) المقدمة ص ٢٤٠ .

(٣) ابن خلدون - المقدمة ص ٢٣٦ ، وهناك أوجه اشتقاق أخرى ذكرها الماوردى منها الوزر - بفتح الواو والزاى - وهو الملجأ، ومنها الأزر بمعنى الظهر. الأحكام السلطانية ص ٢٢ .

[طه الآيات: ٢٩-٣٢] . فإذا جاز ذلك فى النبوة كان فى الإمامة أجوز [١] .

وواضح أن وزير التفويض يملك مباشرة كافة الأمور فى الدولة شأنه فى ذلك شأن الإمام، إلا أن هناك اختصاصات بقيت خارجة عن سلطان الوزير واستأثر بها الإمام، من هذه الاختصاصات :

– تقليد ولاية العهد، فإذا كان الخليفة فى النظام السياسى الإسلامى يقوم باستخلاف من يلى أمر المسلمين من بعده، بعد مشاورة أهل الحل والعقد، فإن الخليفة بعد ذلك كان يستأثر وحده بهذا الاختصاص وذلك بعد أن انقلبت الخلافة إلى ملك، ولكن بعد أن استبد الوزراء بالأمور كما هوالشأن فى وزارة التفويض فإن دور الوزير فى تقليد ولاية العهد أصبح لا يمكن إغفاله .

– للإمام أن يستعفى الأمة – لأنه نائب عنها – وليس ذلك لوزير التفويض لأنه معين من قبل الإمام وينوب عنه .

– للإمام أن يعزل من قلده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام وما سوى هذه الثلاثة فحكم التفويض إليه يقتضى جواز فعله وصحة نفوذه منه [٢] .

ولأهمية هذا المنصب الخطير، رأى الفقهاء ضرورة أن تتوافر فى الوزير كل الشروط الواجب توافرها فى الخليفة، وذلك لأنه يقوم مقام الخليفة فى كافة الأمور كما أوضحنا، ولم يستثن الفقهاء من هذه الشروط سوى شرط النسب القرشى، لأن النصوص التى ورد فيها هذا الشرط قد قصرته على منصب الخلافة .

ثم إنهم يتطلبون فى الوزير شرطا زائدا على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج، خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما وعلى هذا الشرط مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة [٣] .

والوزير لا يسلب الإمام سلطانه – من الناحية الفقهية – فولاية الخليفة هى الولاية الأصلية، وولاية الوزير مشتقة من ولاية الخليفة، وعلى هذا فالخليفة يتصفح أعمال الوزير ويراقبه ويحاسبه، ويعقب على أعماله فيقر منها ما وافق الصواب، ويستدرك ما فاته ويصحح ما وقع فيه من خطأ .

والوزير ملزم بالرجوع إلى الخليفة ومطالعته بما باشره من تصرفات وما سوف يباشره أيضا فى كثير من الأحيان.

---

(١) الماوردى – الأحكام السلطانية ص ٢٢ .

(٢) الماوردى – المرجع السابق ص ٢٣ .

(٣) الماوردى – الأحكام السلطانية ص ٢٠ .

وغنى عن البيان أنه لا يجوز تعيين أكثر من وزير تفويض فى وقت واحد وذلك نظرا لعموم وزارة التفويض، ولكن الفقهاء يجوزون ذلك بشرط وهو ألا ينفرد أى واحد منهم بالتصرف، بل لا يبرم من الأمور إلا ما يتم اتفاقهم عليه [١].

ثانيــا : وزارة التنفـــيذ :

وهى أن يستوزر الإمام من يعينه فى تدبير شئون الدولة من غير أن يفوض له النظر فى تدبير هذه الأمور.

وهى أضعف من وزارة التفويض، لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره فالوزير ينفذ ما يأمر به الإمام .

وقد اشترط الفقهاء فى وزير التنفيذ شروطا عديدة هى :

الأمانة والصدق وقلة الطمع والسلامة من العداوات، والذكاء والفطنة والعدالة – وهى ألا يكون من أهل الأهواء – وأن يكون ذَكُوراً حافظا لما يؤديه إلى الخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه .

ولا يشترط فى متولى هذه الوزارة الحرية ولا العلم، لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية، ولا يجوز له أن يحكم فيعتبر فيه العلم وإنما مقصور النظر على أمرين:

أن يؤدى إلى الخليفة، وأن يؤدى عنه [٢] ولم يجعل الفقهاء الإسلام شرطا فى تولى هذه الوزارة، ومن ثم فإنه يجوز للذميين تولى وزارة التنفيذ متى استوفوا شروطها .

وإن كان شرط العدالة – بمعنى أن لا يكون من أهل الأهواء، فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل، ويتدلس عليه المحق من المبطل – يقدح فى جواز تولى الذميين هذه الوزارة، إلا أن التاريخ يذكر أن بعض الذميين قد تولوا فعلا هذه الوزارة، ففى زمن العباسيين تولى الوزارة منهم نصر بن هارون وذلك سنة ٣٦٩هـ، وعيسى بن نسطورس سنة ٣٨٠هـ [٣].

وغنى عن البيان أنه يجوز تعيين أكثر من وزير تنفيذ فى وقت واحد ويصح اجتماع اكثر من وزير تنفيذ مع وزير التفويض فيكون وزير التفويض مطلق التصرف، ويكون عمل وزير التنفيذ مقصورا على

---

(١) الماوردى – المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٦ .

د. سليمان الطماوى – السلطات الثلاث ص ٤٢١ .

(٢) الماوردى – الأحكام السلطانية ص ٢٣ وما بعدها .

(٣) د. يوسف القرضاوى – غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ص ٢٤ .

تنفيذ ما وردت به أوامر الخليفة أو وزير التفويض [1] .

ونلاحظ هنا أن منصب وزير التفويض يتشابه إلى حد كبير مع منصب رئيس الوزراء فى النظام البرلمانى.

والتطور الذى صاحب ظهور وزارة التفويض فى التاريخ الإسلامى أدى فى بعض الحالات إلى أن يستبد الوزير بالسلطة، فيصبح الممارس الحقيقى لهذه السلطة، ويبقى للخليفة السلطة الشرفية غير الفعلية وهذا ما حدث فى دولة بنى أمية بالأندلس، حيث تكون فى هذه الدولة مجلسا للوزراء، وكان من بين الوزراء وزيرا أعلى يسمى الحاجب، وقد استبد الحاجب بالسلطان من دون الخليفة كما ذكرنا من قبل.

وهذا يماثل إلى حد بعيد التطور التاريخى الذى حدث فى انجلترا وأوجد النظام البرلمانى الموجود فيها حاليا [2] .

وبالرغم من هذا التشابه الكبير بين المنصبين إلا أنه يظل بينهما فروقا كثيرة وهامة.

فرئيس الوزراء - والوزراء - يتولون السلطة من الناحية الفعلية فى النظام البرلمانى، بينما لا يبقى للملك - أو لرئيس الجمهورية - سلطات فعلية، وذلك لأن الملك - وكذلك الرئيس - غير مسئول، وحيث تكون السلطة تكون المسئولية، فإذا كان رئيس الدولة غير مسئول فلا ينبغى أن تبقى فى يده أية سلطة حقيقية .

أما وزير التفويض فى النظام الإسلامى فرغم سلطاته الواسعة، إلا أن الإمام يظل محتفظا بكامل سلطاته، فسلطة الإمام هى الأصل، وسلطة الوزير مستمدة من سلطة الإمام، ويستطيع الإمام أن يحكم بغير الوزير بينما لا يستطيع الوزير أن يحكم فى غير وجود الإمام، ووزير التفويض ليس مسئولا عن أعماله أمام الشعب أو ممثليه، وإنما هو مسئول أمام الإمام، بينما يبقى الإمام مسئولا عن أعماله وعن أعمال وزيره أمام الأمة .

وكما قلنا من قبل فالخليفة ملزم - برغم وزارة التفويض - بالاشراف بنفسه على أمور المسلمين: وبتصفح أفعال الوزير وتقويم اعوجاجه، وكذلك فالوزير ملزم بمطالعة الإمام بكل مايمضيه من تصرفات، فيجب عليه أن ينال رضا الإمام وتأييده .

أما منصب وزير التنفيذ مع الخليفة فهو يشبه إلى حد كبير منصب الوزير فى النظام الرئاسى الأميركى،

---

(١) د. سليمان الطماوى - السلطات الثلاث ص ٤٢٤ .

(٢) د. أنور مصطفى الاهوانى - رئيس الدولة فى النظام الديمقراطى ص ٨ وما بعدها، وكذلك ص ٩٩ وما بعدها .

وقد سبق أن قلنا إن هذا النظام لا يعترف بالوزراء، ولا يوجد هناك مجلس للوزراء، وإنما هم أعوان للرئيس ينفذون سياسته ويتلقون أوامره، لذلك فإنهم لا يسمون بالوزراء إلا مجازا، والحقيقة أنهم مجرد سكرتيرين تابعين لرئيس الدولة الذى يرأس السلطة التنفيذية .

ورئيس الجمهورية لا يلتزم برأى الوزراء، بل يستشيرهم لكى يستنير بآرائهم، ويكون له الرأى الآخير فى نهاية الأمر، وقد سبق أن ذكرنا قصة الرئيس الأميركى لينكولن مع وزراءه السبعة وكيف أنهم أجمعوا على رأى يخالف رأى الرئيس، فلم يعبأ الرئيس بإجماعهم وإنما أمضى رأيه واجتهاده.

وكذلك وزير التنفيذ فهو مجرد منفذ لسياسة الخليفة وأوامره على النحو الذى ذكرناه من قبل .

ثانيا : الولاية على الأقاليم .

وهذا نظام موغل فى القدم إذ يرجع إلى عصر الرسالة حين بدأ الإسلام يبسط هيمنته على جزيرة العرب، فكان رسول الله ﷺ يستعمل الولاة على الأقاليم التى تبعد عن المدينة وكان يتخير عماله من ذوى الصلاح والدين والعلم ومن المنظور إليهم من العرب، وذلك حتى يكون سلطانهم أقوى على المؤمنين وغيرهم ويحسنون العمل فى ولاياتهم (١) .

ولم تكن مهمة الولاة إدارية فحسب، بل كانت مهمتهم أيضا تعليم الناس الدين، وإمامتهم فى الصلاة، وإقامة الحدود وفض المنازعات، وفى خلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه اتسعت رقعة الدولة وتطور نظام الولاية ففصل عمر السلطة القضائية وجعلها مستقلة عن سلطة الوالى، كما فصل فيما بعد سلطة عامل الخراج عن سلطة الوالى وجعله مستقلا عنه .

وعندما استقر النظام الإدارى فى الولايات وأصبح إلى جانب الوالى، القاضى وصاحب الخراج، كل منهما مسئول أمام الخليفة يعينه ويعزله كيفما تقتضى الظروف، ولا يتدخل أحدهما فى شئون الأخر، كما لا يتدخل الوالى فى شئونهما (٢) . وقد كان الرسول ﷺ والخليفة من بعده يتولى محاسبة الولاة والعمال فيما تحت ولايتهم محاسبة دقيقة كما سبق أن ذكرنا.

وظل الحال على ذلك مدة طويلة، حتى ضعفت شوكة الخليفة، واستبد عليه الوزراء والقادة، فاستبد كثير من الولاة بما تحت أيديهم من ولايات وأعمال، وانقلبوا من ولاة وعمال لدى الخليفة إلى ملوك

---

(١) فرج محمد الهونى – النظم الإدارية والمالية فى الدولة العربية الإسلامية منذ قيام حكومة الرسول ﷺ بالمدينة حتى نهاية الدولة الأموية – رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب جامعة القاهرة ص ٤٤ ن سنة ١٩٧٦ ، بمطابع الثورة – بنغازى .

(٢) فرج محمد الهونى – المرجع السابق ص ٩٩ .

وسلاطين كل فى حدود ولايته، وبدأ بينهم التنازع، وعمل كل منهم على تقوية سلطانه وضم الولايات المجاورة إليه، ومع ذلك فقد حرص الولاة من جانب والخليفة من جانب آخر على أن يحفظوا للخلافة رسمها فصار كل وال يحرص على أن ينال رضا الخليفة واعترافه، وغدا الخليفة من جانبه حرصا على مكانته بين المسلمين وعلى وحدة الدين يمنح هذا الاعتراف لمن غلب منهم، حتى لا يفقد الحكم فى هذه الولايات شرعيته، وحتى يظل الدين قائما ممكنا قدر الإمكان .

وقد قنن الفقهاء أيضا هذا الوضع على غرار ما صنعوه فى الوزارة، وقسموا الولاية العامة على الأقاليم – الإمارة – الى قسمين :

إمارة استكفاء. وإمارة استيلاء .

إما إمارة الاستكفاء فهى تلك التى تصدر من الخليفة عن رضا واختيار وينبغى على الخليفة أن يراعى فى عقدها أصلح الموجودين حسب الإمكان. وشروط الصلاحية لهذا المنصب، هى نفس الشروط المتطلبة فى وزير التفويض، لأن الولاية فى المنصبين عامة. والفارق بينهما أن سلطة وزير التفويض تمتد لتشمل الدولة كلها، أما سلطة الوالى فإنها لا تتعدى حدود الإقليم القائم عليه.

ويعد وزير التفويض سلطة أعلى من الوالى، فهو يملك تعيين الوالى وعزله، والرقابة على أعماله، وذلك بشرط إلا يتعدى على سلطان الخليفة، فلو قلد الخليفة واليا فلا يجوز للوزير عزله، ولكن له أن يراقبه ويحاسبه، ثم يرفع أمره إلى الخليفة إذا كان يستحق العزل .

إما إمارة الاستيلاء :

فهى أن يستولى أحد الأفراد على السلطة فى الولاية، فيرى الخليفة أن يقره عليها، فهى إذن تقرير لأمر واقع وهى لا تكون إلا فى حالة ضعف الدولة وتفكك أوصالها، وعجز الخليفة عن أداء مهام منصبه على أكمل وجه، وقد يرى أن هذا المتسلط يتمتع بمزايا وقدرات فيسعى لإقراره للاستعانة به والاستفادة بقدارته فى دفع عدو أو إخماد فتنة، وغنى عن البيان أن هذا المتسلط لا يحوز فى غالب الأحيان الشروط المعتبرة، فولايته إذن استثنائية كان من الأجدر على الفقهاء ألا يقننوها على هذا النحو، حتى لا تكتسب الشرعية، لأنه لا يجوز السكوت على مثل هذه الولاية إلا عند العجز وخوف الفتنة، وذلك وفقا للقاعدة الشرعية التى تقضى بارتكاب أدنى الضررين .

والذى نريد أن نتناوله فى ختام هذا المبحث هو موقف نظام الحكم والإدارة فى الإسلام بين المركزية واللا مركزية .

والحقيقة أن النظام الإسلامى لم يأت فى هذا الموضوع بنصوص ثابتة تحدد لنا هويته، وإنما كان التطبيق يقترب من المركزية أحيانا، ويتباعد عنها أحيانا أخرى وفقا لظروف المجتمع ومقتضيات العصر مع مراعاة صالح الجماعة المسلمة .

وقد أدى ذلك إلى اختلاف نظرة الفقهاء المعاصرين للنظام الإسلامى من هذه الوجهة اختلافا بينا، فبينما يصف بعضهم نظام الحكم والإدارة فى الإسلام بأنه كان نظاما مركزيا متطرفا، تسيطر فيه السلطة المركزية فى العاصمة على أزمة ومقاليد الأمور فى أنحاء الدولة الكبيرة (١)، نرى البعض الآخر من الفقهاء وهو يجزم بأن نظام الإدارة فى الإسلام فى دولة الراشدين ومن بعدهم كان نظاما لا مركزيا، تترك فيه السلطة المركزية للولاة أكبر قدر من الحرية فى تسيير شئون الولايات (٢) .

والواقع أن النظام الإسلامى فى هذه الفترة – وفى كل فترة – نظام مصلحى بحت، فهو قد يقترب من المركزية فى بعض الأحيان، خاصة فى فترات قوة الخلافة وسيطرتها، ولكنه لا يوصف بأنه نظام مركزى متطرف، وهو يقترب من اللا مركزية جدا فى فترات ضعف الخليفة وسيطرة الولاة، حتى أنه خرج فى كثير من الأوقات عن إطار اللا مركزية إلى مرحلة الاستقلال التام أو شبه التام الذى لا ترتبط فيه الولايات بالعاصمة إلا برباط روحى وهو الذى عبر عنه الفقهاء القدامى باصطلاح إمارة الاستيلاء.

* * *

(١) د. سليمان الطماوى – عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة دراسة مقارنة – دار الفكر العربى ص ٢٨٧ وما بعدها.
(٢) د. أحمد ابراهيم أبو سن – الإدارة فى الإسلام – ط الدار السودانية للكتب – ن مكتبة وهبة – ص ١٤٠ وما بعدها .

الفصل

الثانى

مسئولية الخليفة عن أعماله

وينقسم هذا الفصل إلى مبحثين

الأول: أساس المسئولية وكيفية ممارسة الأمة لهذا الحق

الثانى : عزل الخليفة

المبحث الأول

أساس قاعدة المسئولية
وكيفية ممارسة الأمة لحقها في المساءلة

أســاس المسئـولية

إذا كانت سلطات الخليفة - كما قدمنا - محددة ومقننة شرعا، وإذا كان الخليفة لا يتولى هذا المنصب إلا للقيام بأعبائه ومهامه على أكمل وجه، فإن الخليفة يعد مسئولا مسئولية تامة عن أعماله، فالقاعدة البديهية هى أنه حيث تكون السلطة تكون المسئولية، وليس من العدالة في شئ أن تتجمع في يد الخليفة كل هذه السلطات، ولا يوجد من يسأله عن أخطائه، أو أن يسأل عنها أحد سواه [(١)].

فالخليفة - كما قدمنا - ليس مطلق السلطان، وإنما هو ملزم بأن يحكم بما تتضمنه الشريعة من أحكام، لا يجوز له أن يتخطاها أو يتجاوزها وإلا كان خارجا عن حدود هذه الشريعة، خارجا عن نطاق الشرعية، فإذا ما أخطأ الخليفة أو تعدى كان مسئولا مسئولية تامة عن أخطائه وتعدياته.

لقد بينت الشريعة - نصا واجتهادا - حقوق الخليفة وواجباته وسلطاته وحدود هذه السلطات، واعتبرت الخليفة مسئولا عن كل عمل يتجاوز به هذه السلطات عمدا كان أو سهوا، فإذا ما تخلى الخليفة عن واجباته أو تجاوز سلطاته، سقطت بالتالى حقوقه، ووجب محاسبته، لأنه أخل ببنود العقد الذى بمقتضاه تولى هذه السلطات.

ولم تكن الشريعة في تقرير مسئولية الحاكم عن تصرفاته إلا متمشية مع منطق الأشياء، فقد بينت للحاكم حقه وواجبه، وألزمته ألا يخرج عن أحكام الشرع وجعلته كأى فرد عادى فلم تميزه على غيره بأى ميزة ، فكان من الطبيعى تحقيقا للعدالة والمساواة واستجابة للمنطق أن يسأل الحاكم عن كل عمل مخالف للشريعة سواء تعمد هذا العمل أم وقع منه نتيجة إهماله، ما دام كل فرد يسأل كذلك عن أعماله المخالفة للشريعة [(٢)].

---

(١) La ou est la responsabilite la va l' suterite.

(٢) عبد القادر عودة - التشريع الجنائى الإسلامى ح١ ص٤٤

الخليفة ليس فوق القانون، إنما هو منفذ لأحكامه، مخاطب بها كغيره من الناس، ومن ثم كان مسئولا عن أعماله المخالفة للقانون [1].

إن قاعدة عدم المسئولية ما هى إلا رواسب للوثنية القديمة التى تدعو إلى تقديس الحاكم وتأليهه، والتى ما جاء الإسلام إلا للقضاء عليها وتحرير البشر من أغلالها [2].

وعلى هذا فالخليفة – الحاكم – في الإسلام مجرد فرد عادى من أفراد الأمة ليست له أية قداسة، وليست له على غيره ميزة أو امتياز، إنه كرئيس مجرد أجير، وطالما كان يعمل فهو يخطئ، وهو مسئول مسئولية كاملة عن أعماله سياسيا وجنائيا ودينيا [3].

وتنقسم المسئولية إلى قسمين:

قسم شرعى دينى وقسم زمنى سياسى، والقسمان مترابطان، فهما وجهان لعملة واحدة، أو هما مظهران لقاعدة المسئولية.

أولاً: المسئولية الدينية:

من الطبيعى أن تتبوأ المسئولية الدينية مكانة رفيعة في دولة عقائدية تؤمن بالله واليوم الآخر، وتسعى لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وتطبق شرعا إلهيا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وتشترط في إمامها، بل وفي كل الولاة والعاملين فيها شروطا خاصة أهمها العلم والعدالة التى تعنى الورع والتقوى.

ونلمس أثر هذه المسئولية في ضمير العبد المؤمن في مخافته من ربه، وفي محاسبته نفسه قبل أن يحاسبه ربه وفي الأثر « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا » [4].

---

(١) وهو بهذه المثابة أحد المكلفين، بل هو أثقلهم عبئا، وأعظمهم مسئولية.

(٢) وأوضح الأمثلة على ذلك فرعون مصر حيث يقول لقومه:

﴿ ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد ﴾ غافر آية ٢٩.

﴿ ما علمت لكم من إله غيرى ﴾ القصص آية ٣٨، ﴿ أنا ربكم الأعلى ﴾ النازعات آية ٢٤.

لذلك أخبر الله عنه وعن قومه ﴿ فاستخف قومه فأطاعوه ﴾ الزخرف آية ٥٤.

(٣) د. القطب طبلية – الوسيط في النظم الإسلامية – الإسلام والدولة ص٢٧٣ط أولى ١٩٨٢ن دار الاتحاد العربى.

(٤) أخرجه الترمذى بدون إسناد عن عمر بن الخطاب ك القيامة ج٤ ص٥٤ ن دار الفكر سنة ١٩٧٤م.

« لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسئل عن أربع: عن عمره فيما أفناه؟ وعن علمه ما عمل به؟ وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه؟ وعن جسمه فيما أبلاه؟ »[1].

وأشد الناس سؤالا يوم القيامة، من يُسأل عن المسلمين جميعا، ورسول الله ﷺ يقرر هذه الحقيقة وهذه المسئولية المنوطة بكل راع حيث يقول: كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهى مسئولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته »[2].

« ما من راع يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة »[3].

« إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها »[4].

لقد لعبت المسئولية الدينية دورا هاما في حياة الأمة الإسلامية بل وتركت أثرا ملموسا في تاريخ الدولة الإسلامية يجعلنا نستشعر مدى تحمل الخلفاء للمسئولية، وتقديرهم للإمارة قال الصديق لأبيه: «طُوقت عظيما من الأمر لا قوة لى به ولا يُدان إلا الله»[5].

ومما يؤثر عن عمر بن الخطاب أنه كان يُدخل يده في دبرة البعير ويقول: إنى لخائف أن أسال عما بك[6].

وكان يقول: لو ماتت شاة على شط الفرات ضائعة لظننت أن الله سائلى عنها يوم القيامة، « ولو أن عناقا ذهبت بشاطئ الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة »[7].

وددت أنى خرجت منها كفافا لا علىَّ ولا لى »[8].

وكان يسير في سفر فسمع صوت راع في جبل، فعدل إليه فلما دنا منه صاح: يا راعى الغنم فأجابه

---

(١) أخرجه الترمذى وقال حديث حسن صحيح ك صفة القيامة ب ١ ح رقم ٢٥٣٢.

(٢) متفق عليه – البخارى ك الأحكام ح رقم ٧١٣٨، ومسلم ك الإمارة رقم ١٨٢٩.

(٣) أخرجه مسلم – ك الإمارة ٢١-١٤٢مكرر – فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والبخارى ك الأحكام ح٧١٥١.

(٤) أخرجه مسلم ك الإمارة – ب كراهية الإمارة بغير ضرورة (١٨٢٥)، وأبو داود ك الوصايا، والنسائى ك الوصايا.

(٥) ابن سعد – الطبقات الكبرى المجلد الثالث – القسم الأول ص١٣٣.

(٦) المرجع السابق المجلد الثالث القسم الأول ص٢٠٥.

(٧) ابن الجوزى – تاريخ عمر بن الخطاب ص١٤٦، ١٤٧ – ن دار الرائد العربى بيروت ط ثانية سنة ١٩٨٥.

(٨) ابن الجوزى – المرجع السابق ص١٥١.

الراعى فقال عمر: إنى قد مررت بمكان هو أخصب من مكانك، وإن كل راع مسئول عن رعيته، ثم عدل صدور الركاب [(١)].

ومما يؤثر عن عثمان بن عفان قوله: « إن وجدتم في كتاب الله أن تضعوا رجلى في قيود فضعوهما» [(٢)].

وينادى عليه عمرو بن العاص وهو يخطب على المنبر: إنك ركبت بهذه الأمة نهابير من الأمر[(٣)] فتب وليتوبوا معك فحول عثمان وجهه إلى القبلة ورفع يديه وقال: اللهم إنى أستغفرك وأتوب إليك[(٤)].

ويوضح أبو مسلم الخولانى فلسفة الإسلام في الإمرة والولاية حين يدخل على معاوية فيقول: السلام عليك أيها الأجير، فيقول له الجالسون: قل السلام عليك أيها الأمير، فيقول: أيها الأجير، فينكرون عليه، فيقول لهم معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول. فيقول أبو مسلم: إنما أنت أجير، استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن أنت هنأت جرباها وداويت مرضاها وحبست أولاها على أخراها، وفاك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهنأ جرباها ولم تداو مرضاها ولم تحبس أولاها على أخراها عاقبك سيدها [(٥)].

ودخل الأوزاعى على المنصور فكان مما قال له: يا أمير المؤمنون قال رسول الله ﷺ « أيما وال مات غاشا لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة ».

يا أمير المؤمنين كنت في شغل شاغل من خاصة نفسك عن عامة الناس الذين أصبحت تملكهم، أحمرهم وأسودهم ومسلمهم وكافرهم، وكل له عليك نصيب من العدل، فكيف بك إذا انبعثت منهم فئام وراء فئام ليس منهم أحد إلا وهو يشكو بلية أدخلتها عليه أو ظلامة سقتها إليه.

يا أمير المؤمنين إن رسول الله ﷺ دعا إلى القصاص من نفسه في خدش خدشه أعرابيا لم يتعمده، فأتاه جبريل فقال: يا محمد إن الله تعالى لم يبعثك جبارا ولا متكبرا، فدعا ﷺ الأعرابى فقال: اقتص منى فقال الأعرابى: قد أحللتك بأبى أنت وأمى.

يا أمير المؤمنين إن الملك لو بقى لمن قبلك لم يصل إليك، وكذلك لا يبقى لك كما لم يبق لغيرك.

---

(١) ابن سعد – الطبقات الكبرى – المجلد الثالث – القسم الأول ص٢٠٩، ص٢١٠.

(٢) ابن سعد – المرجع السابق ج٣ القسم الأول ص٤٨.

(٣) نهابير جمع نُهبره بضم النون والباء وهى ما أشرف من الأرض والرمل أو الحفر بين الأكام والمراد مهالك وأمور صعبة.

(٤) ابن سعد – المرجع السابق ح ٣ القسم الأول ص٤٨.

(٥) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص٢٤.

يا أمير المؤمنين بلغنى أن عمر بن الخطاب قال: لو ماتت سخلة على شاطئ الفرات ضيعة لخشيت ان أسال عنها، فكيف بمن حرم عدلك وهو على بساطك [1].

ومن الواضح أن هذه المسئولية محددة المعالم، ويعلمها أهل العلم وأهل التقوى والورع من الحكام، ويقوم العلماء بدور التنبيه والتذكير بها لمن غفل عنها من الحكام، وكلما قوى الوازع الدينى بين المسلمين قوى الإحساس بهذه المسئولية بين جميع فئات الأمة وأفرادها، وكلما ضعف الوازع الدينى، ضعف الإحساس بها، حتى لا نكاد نرى لها مكانا في دنيا الناس، لذا يردد كثير من المسلمين هذه العبارة « كيفما تكونوا يول عليكم » [2].

ولن يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

الشرعية الدينية دعامة لقاعدة المسئولية:

تكلمنا من قبل عن مبدأ الشرعية كأساس للحكم في الدولة الإسلامية، ودللنا على وجوب إقامة شرع الله على كل المخاطبين بأحكامه في دولة الإسلام.

والخليفة بوصفه أحد المكلفين مخاطب بأحكام الشرع وخاضع له، ليس له نصوص خاصة تنظم مركزه وكيفية خضوعه للقانون، ولا يستطيع الخليفة أن يتحلل من أوامر الشرع وتكاليفه، ولا يستطيع الخليفة أن يخالف أوامر الشرع ويقترف ما نهى عنه بأى حال وإذا ما حدثت منه هذه المخالفات، كان مسئولا مسئولية كاملة عما صدر منه، وعليه أن يتحمل نتيجة مخالفاته.

وقد اتفق الفقهاء على أن الخليفة ليس بمأمن من القصاص إذا ما اقترف جرما في حق أى إنسان، ولصاحب الحق أن يطالبه عن طريق القضاء، وعلى جماعة المسلمين أن تمكن المضار من استيفاء حقه الذى كفله له الشرع.

وكذا يطبق الشرع على الخليفة إذا ما ارتكب جرما يستوجب الحد، بيد أن الفقهاء لا يتفقون على الوسيلة التى يمكن بها تطبيق الحد عليه، والجماعة ملزمة ببيان هذه الوسيلة وتحديدها، بل وتقنينها، لأن انعدام هذه الوسيلة قد حدا بفريق من الفقهاء وهم جمهور الأحناف إلى القول بسقوط الحد عن

---

(١) ابن قدامة المقدسى – مختصر منهاج القاصدين، والموعظة طويلة اختصرناها، وفي الكتاب أمثلة كثيرة في أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر ص١١٥ وما بعدها.

(٢) أخرجه الحاكم والديلمى عن أبى بكرة مرفوعا بسند ضعيف – كشف الخفاء والإلباس ج٢ ص١٨٤.

الخليفة وذلك لتعذر إقامته ولأنه هو المكلف بإقامة الحدود، ومن المتعذر أن يقيم الحد على نفسه (١).

وعلى هذا فإن سلطة الخليفة تخضع لقيود كثيرة اقتضتها هذه المسئولية في إطار من الشرعية.

فالخليفة ملزم أن تكون أوامره وتشريعاته وأحكامه وفقا لشرع الله، وألا يخرج في ذلك عن الكتاب والسنة وسائر الأدلة الشرعية والخليفة يخضع كغيره من المكلفين لأحكام الشريعة سواء في مسائل الجنايات أو أحكام المعاملات وغيرها.

والخليفة يخضع كذلك للتشريعات والقرارات التى تصدر عن سلطة التشريع – المجتهدين – أو الخليفة بوصفه مجتهدا له الحق في التشريع. والخليفة ملزم كغيره بالتزام الآداب والأخلاق الإسلامية.

ثانياً: المسئولية أمام الأمة:

هذا هو الوجه الدنيوى – السياسى – لقاعدة المسئولية فإن الوازع الدينى قد لا يكفي وحده في بعض الأحيان لكى يسير الخليفة على الطريق القويم، وذلك لغلبة المعاصى وضعف الرباط الذى يربط بين العبد وربه.

ومن هنا فقد أوجب الشرع على الأمة أن تأخذ بيد الخليفة أو تأخذ على يديه حتى يلتزم الحق ويعاوده وعلى هذا فالأمة – جماعة المسلمين – دائمة المراقبة والمحاسبة لولاة الأمور من ناحية، ولنفسها من ناحية أخرى.

وتستمد الأمة هذا الحق في الرقابة من نصوص الشرع، ومن وضعيتها ومسئوليتها أمام أحكام الشرع، فالأمة مسئولة عن إقامة شرع الله، وهى المخاطبة بأحكام هذا الشرع، وقد تم نصب الإمام خصيصا لأجل ذلك، فإذا حاد الإمام عن الشرعية وخالف الشريعة كان لزاما على الأمة أن تأخذ على يديه وترده إلى جادة الصواب (٢).

وإذا كانت الشورى إحدى الأسس والدعائم التى يقوم عليها الحكم في الدولة الإسلامية، فإن الشورى تعد كذلك أساسا لهذه الرقابة، فالأمة تشارك في صنع القرار وذلك عن طريق ممثليها من أهل الحل والعقد، وفي ذلك ضمان كاف وأكيد لعدم انحراف الإمام في تصرفاته.

---

(١) انظر: – ما سبق في الحديث عن المساواة أمام القانون – الحقوق والحريات – وراجع: التشريع الجنائى الإسلامى – عبد القادر عودة ج١ ص٣٢٠ وما بعدها.

– د. صلاح الدين دبوس – الخليفة توليته وعزله ص١٠٥ وما بعدها.

(٢) ينظر في ذلك المبحث الخاص بالشرعية كأساس للحكم الإسلامى، وكذلك المبحث الخاص بسلطات الإمام – واجباته.

والأمة تحاسب الإمام بمقتضى قاعدة الشورى عن أعماله وتصرفاته وهذا أيضاً عن طريق ممثليها من أهل الحل والعقد [1].

وإذا كان الإمام وكيلا – نائبا – عن الأمة، فإن قاعدة الوكالة تقضي بأن يكون للأصيل – الأمة حق مراقبة الوكيل – الإمام – وذلك لضمان سيره على وفق إرادة الأمة في حدود الشرع.

وكذلك فإن النصيحة كواجب تبادلي على الإمام وعلى الأمة ليعطي الأمة الحق في مراقبة الإمام ومساءلته وتوجيه النصح له، وقد سبق لنا بيان أهمية النصيحة في قول النبي ﷺ : « الدين النصيحة »، وقوله: « ثلاث لا يغل عليهن قلب إمرئ مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمور، ولزوم جماعة المسلمين » [2].

والمناصحة تختلف باختلاف حال الناصح ومكانته، وباختلاف حال المنصوح له ذلك، فهناك المقربون من الإمام كمعاونيه ومستشاريه وأهل الحل والعقد في الأمة، وهناك عامة الناس، وليست مناصحة هؤلاء كمناصحة أولئك.

وينبغي أن تكون النصيحة في ثوب مقبول كما قد بينا من قبل، لأن الفرق بين النصيحة وبين التعيير والإهانة والتشهير دقيق جدا، فلا يشترط أن تكون المناصحة علانية.

وقد قيل لأسامة بن زيد: ألا تدخل على عثمان فتكلمه. فقال أترون أني لا أكلمه إلا أسمعكم، والله لقد كلمته فيما بيني وبينه، ما دون أن أفتح أمرا لا أحب أن أكون أول من فتحه[3].

وقد جلد عياض بن غنم صاحب دارا حين فتحت، فأغلظ له هشام بن حكيم القول، حتى غضب عياض، ثم مكث ليالي فأتاه هشام فاعتذر إليه، ثم قال هشام: ألم تسمع بقول رسول الله ﷺ « إن من أشد الناس عذابا، أشدهم عذابا في الدنيا للناس ».

فقال عياض: يا هشام، قد سمعنا ما سمعت ورأينا ما رأيت أو لم تسمع قول رسول الله ﷺ: « من أراد أن ينصح لذي سلطان بأمر فلا يبد له علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه » [4].

---

(١) ينظر في ذلك المبحث الخاص بالشورى كأساس للحكم الإسلامي.

(٢) سبق تخريج هذين الحديثين عند الكلام عن مناصحة ولاة الأمور .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه – ك الزهد والرقائق – ب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله ح٢٩٨٩.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده ج٣ ص٤٠٤ ورجاله ثقات، وأخرجه الحاكم في مستدركه ك معرفة الصحابة ج٣ ص٢٩٠ وصححه، ولكن تعقبه الذهبي بأن في سنده راو ضعيف.

فهذا من أدب المناصحة، حتى لا تنقلب إلى ضدها من التعيير والتشهير، وتؤدى إلى إعاقة ولاة الأمور عن أداء ما يجب عليهم أو إلى نوع من المحاربة بين ولاة الأمور ومن يقدمون لهم النصح من الرعية، ومن التشهير المتبادل بينهم.

وكذلك وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على هذه الأمة وجعله سمة من سماتها وفضيلة من فضائلها كما في قوله الله تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾ [سورة آل عمران: آية رقم ١٠٤].

وقوله ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** ﴾ [سورة آل عمران: آية رقم ١١٠].

وقد تحدثنا عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باعتباره من وظائف الإمامة ومهامها من قبل[١].

والآن نتعرض للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من قبل الأمة إذا كان الإمام على هذا المنكر يفعله ويحمى أهله، فينبغى على الأمة أن تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر وأن تأخذ على يديه وتحمله على الحق وسندها في ذلك قول النبى ﷺ:

« من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» [٢].

« ما من نبى بعثه الله في أمة قبلى إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل [٣].

« سيكون بعدى خلفاء يعملون بما يعلمون ويفعلون ما يؤمرون، وسيكون بعدى خلفاء يعملون بما لا يعلمون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن أنكر عليهم برىء، ومن أمسك يده سلم، ولكن من رضى وتابع » [٤].

---

(١) انظر ما سبق – حقوق الخليفة وواجباته.

(٢) أخرجه مسلم – ك الإيمان ح رقم ٤٩.

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح من حديث عبد الله بن مسعود – ك الإيمان – ب كون النهى عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان ح رقم ٥٠.

(٤) قال الهيثمى: رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح غير أبى بكر محمد بن عبد الملك بن زنجويه وهو ثقة، والحديث من طريق =

« إنها ستكون عليكم أمراء، يدعون من السنة مثل هذه، فإن تركتموها جعلوها مثل هذه، فإن تركتموها جاءوا بالطامة الكبرى »[1].

« إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له أنت الظالم فقد تودع منهم »[2].

والأحاديث في ذلك كثيرة، وكذلك الآيات والأحاديث في عموم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والأمة هى المخاطبة بهذه النصوص، وليس هناك أية تفرقة بين الولاة وبين آحاد الناس في هذا العموم.

هذا والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أنجح الوسائل لمراقبة الأمة لحاكميها، ومساءلتهم عن أفعالهم، ولكن بوسائله المشروعة فإنه كمبضع الجراح، إذا استعمله الطبيب الحاذق كان الشفاء مرجوا، وإذا استعمله من يجهله كان الموت محتوما.

وكذلك فإن امتناع أفراد الأمة عن الطاعة في المعصية ليعد من أنجح الوسائل في مراقبة الأمة حكامها ومساءلتهم وقد سبق أن تحدثنا عن تفصيلات هذه المسألة، ويكفي أن نعرض فيها قول النبى ﷺ: « إنما الطاعة في المعروف ». وقوله « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق »[3].

السوابق التاريخية كأساس للمسئولية:

إن السوابق التاريخية في عصر الخلافة الراشدة وبعدها قد جاءت مبينة لمسئولية الخليفة أمام الأمة أوضح بيان.

فهذا أبو بكر الصديق يقرر حق الأمة في مراقبة حكامها في أول خطاب له بعد أن ولى الخلافة فيقول: « أيها الناس ... إنى قد وليت عليكم وليست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت

= أبي هريرة، وروى عن ابن عمر بلفظ « سيكون عليكم أمراء... » قال الهيثمى: رواه الطبرانى في الأوسط وفيه مسلمة بن على وهو متروك مجمع الزوائد ج٧ ص٢٧٣.

(١) أورده الهيثمى في مجمع الزوائد ج٥ ص٢٣٣ باب الكلام بالحق عند الأئمة من كتاب الخلافة وقال عنه: رواه الطبرانى في الكبير والأوسط، وأبو يعلى ورجاله ثقات، من حديث ابن مسعود.

(٢) أورده في مجمع الزوائد ج٧ ص٢٧٣ ك الفتن ب وجوب إنكار المنكر من حديث عبد الله بن عمرو وقال عنه: رواه أحمد والبزار والطبرانى وأحد أسانيد البزار رجاله رجال الصحيح وكذلك إسناد أحمد.

(٣) يراجع ما سبق من الحديث عن الطاعة كأساس من أسس الحكم الإسلامى.

فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم »(1).

وهذا عمر بن الخطاب، كان بينه وبين رجل كلاما في شيء، فقال له الرجل، اتق الله يا أمير المؤمنين، فقال له رجل من القوم: أتقول لأمير المؤمنين اتق الله. فقال له عمر: دعه فليقلها لي نِعْمَ ما قال. ثم قال عمر: لا خير فيكم إذا لم نقبلها منكم (2).

وقال موسى بن عقبة: أتى رهط إلى عمر فقالوا له: كثر العيال واشتدت المؤنة فزدنا في عطائنا. فقال: فعلتموها، جمعتم بين الضرائر واتخذتم الخدم من مال الله، لوددت أنى وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقا وغربا فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم فإن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه. فقال له طلحة، وما عليك لو قلت: وإن تعوج عزلوه.

قال: لا، القتل أنكل لمن بعده (3).

وعن العتبى قال: بُعِثَ إلى عمر بحلل فقسمها، فأصاب كل رجل ثوبا، ثم صعد المنبر وعليه حلة - والحلة ثوبان - فقال: أيها الناس ألا تسمعون؟ فقال سلمان: لا نسمع. فقال عمر: ولم يا أبا عبد الله؟ قال: إنك قسمت علينا ثوبا ثوبا، وعليك حلة. فقال عمر: لا تعجل يا أبا عبد الله، ثم نادى عبد الله، فلم يجبه أحد، فقال: يا عبد الله بن عمر، فقال: لبيك يا أمير المؤمنين فقال: نشدتك الله، الثوب الذى ائتزرت به أهو ثوبك؟ فقال: اللهم نعم فقال سلمان: أما الآن فقل نسمع (4).

وعن أبى فتيل عن معاوية بن أبى سفيان أنه صعد المنبر فقال عند خطبته « إنما المال مالنا والفيء فيئنا، فمن شئنا أعطيناه ومن شئنا منعناه ».

فلم يجبه أحد. فلما كان في الجمعة الثانية قال مثل ذلك فلم يجبه أحد. فلما كان في الجمعة الثالثة، فقال مثل مقالته، فقام إليه رجل ممن حضر المسجد فقال: كلا إنما المال مالنا والفيء فيئنا، فمن حال بيننا وبينه حاكمناه إلى الله بأسيافنا. فنزل معاوية فأرسل إلى الرجل فأدخله، فقال القوم: هلك الرجل. ثم دخل الناس فوجدوا الرجل معه على السرير، فقال معاوية للناس: إن هذا أحيانى أحياه الله.

---

(1) خطبة الصديق ذكرها ابن كثير في تاريخه - البداية والنهاية ج6 ص340 بنصها كاملة بإسناد صحيح، وهى أشهر من أن تخرج.

(2) ابن الجوزى - تاريخ عمر بن الخطاب ص 142.

(3) ابن الأثير - الكامل في التاريخ - المجلد الثالث ص60 - ط دار صادر بيروت سنة 1982م سنة 1402هـ.

وواضح أنه نقلها عن موسى بن عقبة صاحب المغازى.

(4) ابن الجوزى - تاريخ عمر بن الخطاب ص134.

والأخبار عن عمر كثيرة، مثل انكار المرأة عليه في مسألة المهور ص136، 137.

سمعت رسول الله ﷺ يقول: « سيكون بعدى أمراء يقولون ولا يرد عليهم، يتقاحمون في النار كما تتقاحم القردة ».

وإنى تكلمت في أول جمعة فلم يُرَد عليّ فخشيت أن أكون منهم، ثم تكلمت في الجمعة الثانية فلم يرِدَ عليّ أحد، فقلت في نفسى، إنى من القوم ثم تكلمت في الجمعة الثالثة فقام هذا الرجل فرد على فأحيانى أحياه الله [1].

كيف تمارس الأمة حقها في مراقبة الحكام بناء على قاعدة المستولية ؟

قدمنا أن السمع والطاعة والنصرة لأولى الأمر هى بعض حقوق الولاة قبل الرعية، وبعض واجبات الرعية نحو ولاتها.

فالأصل أن الأمة تسمع وتطيع وتسارع في الطاعة وتسارع في النصرة، طالما كان الحاكم ملتزما بشرع الله لا يأمر بمعصية « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية »[2].

ولكن إذا خرج الإمام عن الجادة، وخالف الشرع وحكم الهوى فإن الأمة لا تتركه في غيه، ولكن تأخذ على يديه بالوسائل التى أقرها الشرع لتقويم الإمام، وذلك قياما منها بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وهذه الوسائل مرتبة ترتيبا شرعيا مصلحيا، بحيث تؤدى دائما إلى الإصلاح المنشود دون إثارة للفتن التى تهدد وحدة المسلمين وتجعل بأسهم بينهم شديدا.

وأولى هذه الوسائل وأدناها أن تعلن الأمة لإمامها وحاكمها أنها لا ترضى عن هذه التجاوزات، وأنه يجب عليه أن يقلع عنها ويرجع إلى جادة الصواب، ولهذا الإعلان طرق عديدة.

أولاها..... إنكار القلب:

وإنكار القلب واجب على جميع المسلمين، لا يعجز عنه أحد منهم وهو أصل هام في إنكار كل منكر، وبدونه يتعاظم المنكر ويتطاول حتى يستعصى على التغيير، وبدونه تتلاشى وسائل الإنكار الأخرى فلا يبقى لها أثر يذكر، وإن وجدت فإنها تكون مجرد خيالات وأوهام لا حقيقة لها، وضلالات يسوقها

(١) الهيثمى – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد جـ٥ ص٢٣٩ وقال فيه: رواه الطبرانى في الكبير والأوسط، وأبو يعلى ورجاله ثقات.

(٢) سبق تخريجه – في مبحث طاعة أولى الأمر ومناصحتهم.

الشيطان للنيل من المسلمين في دينهم ودنياهم.

وإنكار القلب يقتضى عدم المشاركة في هذا المنكر، بل واعتزاله واعتزال أصحابه، لأنه لا يتصور إنكار مع مشاركة، فالمشاركة إقرار ورضى ومساعدة وتأييد، وهذا كله يتنافي مع الإنكار القلبى.

وإنكار القلب كفيل بزعزعة أركان المنكر، وهو كفيل ومعه سائر أنواع الإنكار إلى رد كل منكر، سواء صدر عن الحاكم أو عن بعض المحكومين.

والمجتمع المسلم إذا ما تربى أفراده تربية سليمة لا يمكن أن يسكت عن منكر، فيكون إنكار القلب هو رد الفعل الطبيعى الذى يصطدم مع المنكر فيجعله يتراجع ويستخفي بعد أن كان يتطاول ويستعلن.

وثانيها... إنكار اللسان:

وهو واجب كفائى على جماعة المسلمين، يقوم به من هو أهل للإنكار من علماء المسلمين، وهو لا يسقط إلا عند عدم الاستطاعة فالاستطاعة شرط رئيسى بعد الإسلام والتكليف والعدالة في إنكار اللسان.

وإنما كان هذا الواجب منوطا بعلماء المسلمين دون عامتهم، لأن العامة لا يأمن عليهم في استعمال هذا الواجب، إذ الغالب أنهم يسيئون استعماله، فيؤدى الإنكار إلى أعظم الفتن.

وإنكار اللسان قد يسقط مع وجود الاستطاعة، وذلك إذا كان الإنكار سيؤدى إلى فتنة أعظم من المنكر نفسه، أو إذا خاف الإنسان على نفسه.

قال تعالى ﴿ **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٢٨٦ والآخيرة].

وقال ﷺ « لا ينبغى للمؤمن أن يذل نفسه قيل: كيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيق »(١).

وعن عبد الله بن عمر قال: دخلت على حفصة ونوساتها تنطف. قلت: قد كان من أمر الناس ما ترين فلم يجعل لى من الأمر شئ قالت: الحق فإنهم ينتظرونك وأخشى أن يكون في احتباسك عنهم فرقة. فلم تدعه حتى ذهب، فلما تفرق الناس خطب معاوية قال: من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر

---

(١) رواه البزار والطبرانى في الأوسط والكبير باختصار، واسناد الطبرانى في الكبير جيد، ورجاله رجال الصحيح غير زكريا بن يحى بن أيوب الضرير ذكره الخطيب، روى عن جماعة، وروى عنه جماعة ولم يتكلم فيه أحد وفي الباب عن على وعن أنس راجع – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – الهيثمى ج٧ ص٢٧٥ وما بعدها – باب فيمن خاف فأنكر بقلبه ولم يتكلم، وباب فيمن خشى من ضرر على غيره وعلى نفسه – كتاب الفتن.

فليطلع لنا قرنه، فلنحن أحق به – منه – ومن أبيه قال حبيب بن مسلمة: فهلا أجبته؟ قال عبد الله: فحللت حبوتي وهممت أن أقول: أحق بهذا الأمر منك من قاتلك وأباك على الإسلام. فخشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع، وتسفك الدم، ويحمل عني غير ذلك، فذكرت ما أعد الله في الجنان. قال حبيب: حُفظت وعصمت[1].

وإنكار اللسان لا يتصور سقوطه عن جميع المكلفين، وإلا ضاع الحق وخلا الزمان من قائم لله بالحجة، وأصبح المنكر معروفا والمعروف منكرا، وهذا محال في هذه الأمة لأن رسول الله ﷺ أخبر أن هذه الأمة معصومة عن الخطأ بقوله: « لا تجتمع أمتي على ضلالة »[2].

«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك»[3].

وقد كان الإمام أحمد رحمه الله يقول: « إذا سكت الجاهل لجهله، وأمسك العالم تقية، فمتى تقوم لله حجة »

وانكار اللسان مراحل:

١– مرحلة التعريف، أى تعريف مرتكب المنكر بأن ما فعله من المنكرات التى لا يرضى عنها الله تعالى، وينبغى على من يتولى ذلك أن يكون لينا، رحيما، رفيقا، رقيقا، فيأخذ بيد أخيه إلى طريق الحق، ولا يكونن عونا للشيطان عليه.

٢– مرحلة الوعظ والنصح، وهذه كالتى قبلها تحتاج إلى الرفق واللين ولا يستحب أن يكون الإنكار علانية، بل يأخذ بيد أخيه فيخلو به فينصحه لله تعالى، ويرفق به، ولا يعيره ولا يشهر به حتى لا يكون عونا للشيطان عليه، خاصة إذا كان الإنكار متعلقا بذى السلطان وولى الأمر، وقد سبق أن ذكرنا قول عياض بن غنم لهشام بن حكيم، « من أراد أن ينصح لذى سلطان بأمر فلا يبد له علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذى عليه ».

---

(١) أخرجه البخارى – ك المغازى ب غزوة الخندق – حديث رقم ٤١٠٨.

(٢) رواه أحمد والطبرانى في الكبير وابن أبى عاصم في السنة وأعله اللالكائى في السنة وهو مشهور المتن له شواهد انظر كشف الخفا ج٢ ص٤٨٨.

(٣) متفق عليه – البخارى ك الاعتصام ب١٠، ومسلم ك الإمارة ح رقم ١٩٢٠ ورقمه في صحيح البخارى٧٣١١.

٣- مرحلة التخويف والتعنيف، وهذه لا تكون إلا إذا لم تُجْد الوسائل التى سبقت، وتمادى الحاكم في غيه ولم يقلع عن المنكر، فهذه المرحلة هي أخر الأدوية وأصعبها، فينبغى أن تستعمل بحرص وحذر وعند الضرورة، وينبغى أن يقف الإنكار عند حدود الصدق والأدب، فلا يقول العالم إلا صدقا، لا يتجاوز حدوده فيلجأ إلى الفحش والبذئ من القول.

وثالثها: إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة:

فلا يجوز بحال من الأحوال طاعته في معاصى الله، وقد سبق أن بينا حدود الطاعة، وأنها في المعروف.

فإذا ما استمر الحاكم في غيه، ولم ينزجر، ولم يرجع إلى الحق، فإنه ينبغى على جميع المسلمين - كل بحسب قدرته وموقعه - الامتناع عن طاعته فيما كان لله معصية، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وإسقاط حقه في الطاعة لا يكون على اطلاقه، بل يكون في حدود ما يأمر به من معاصى الله، بمعنى أن تظل طاعته واجبة في المعروف وقد قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة لعبد الله بن عمرو بن العاص: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل وأن نقتل أنفسنا، والله يقول: **﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ... ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما ﴾** [سورة النساء: آية رقم ٢٩].

فسكت عبد الله ساعة ثم قال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله[١].

وقد سبق أن أوردنا قول ابن تيمية: ومذهب أهل السنة أن هؤلاء يشاركون فيما يحتاج إليهم فيه من طاعة الله[٢].

وكذلك يسقط حقه في النصرة إذا قام إليه من يريد خلعه والخروج عليه بشرط أن يكون الخارج عدلا فإذا كان الخارج عدلا مستجمعا لشرائط الإمامة، فيجب على المسلمين تأييده ومناصرته ضد الحاكم الظالم عند جمهور العلماء إذا غلب على الظن أنه يمكن خلعه وإلا فالأصل عند جمهور أهل السنة الامتناع عن القتال في الفتنة.

أما إذا كان الخارج مثله أو دونه، فالأصل عدم مناصرة أحد منهما لأنهما يتقاتلان على الدنيا، والأصل الامتناع عن القتال في الفتنة وعلى حد تعبير الإمام مالك بن أنس رحمه الله: إن خرجوا على

(١، ٢) راجع ما سبق من الحديث عن طاعة أولى الأمر - حدود الطاعة.

مثل عمر بن عبد العزيز فقاتلهم، وإلا فدعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما [1].

وهذا أمر سيأتى تفصيله في المبحث القادم عند الحديث عن الخروج على الإمام وعزله.

ورابعها.. عزل الحاكم من منصبه ولو بالقوة:

وهذه هى المرحلة الأخيرة لاستنقاذ المجتمع المسلم، وقديما قالوا: أخر الدواء الكى.

وسوف نبحث هذا الأمر في مبحث خاص لخطورته وأهميته واختلاف الناس فيه.

مسئولية رئيس الدولة في الأنظمة المعاصرة:

بعد أن انتهينا من بيان مسئولية الخليفة، ومدى مراقبة الأمة لأعماله، نشير إلى هذه المسئولية في النظم المعاصرة التى تخيرناها لتكون أساسا للمقارنة.

مسئولية رئيس الدولة في نظم الديمقراطيات الغربية:

تختلف المسئولية في هذه النظم بحسب نوعياتها، فالمسئولية في النظام البرلمانى غير المسئولية في النظام الرئاسى أو النظام المجلسى، بل إنها تختلف في النظام البرلمانى ذاته على ما سيأتى بيانه.

النظام البرلمانى:

توجد قاعدة هامة تميز هذا النظام عن غيره، ألا وهى عدم مسئولية رئيس الدولة.

وقاعدة عدم المسئولية ركن من أركان النظام البرلمانى يتميز بها عن غيره من النظم، وقد ترتب على هذه القاعدة نتيجتان.

أولاً: انتقال السلطة الفعلية والحقيقية من رئيس الدولة إلى وزرائه، وذلك لأن السلطة تتبع المسئولية، ومن ثم يمكن أن يطلق على هذا النظام حكومة الوزارة.

ثانيـًا: عدم استطاعة رئيس الدولة أن يعمل بمفرده، فليس معنى انتقال السلطة من رئيس الدولة إلى الوزراء أن يصبح رئيس الدولة مجردا من السلطان، ولكن لابد للرئيس لكى يباشر مهامه من اشتراك

(١) الشيخ محمد أبو زهرة – تاريخ المذاهب الإسلامية ج٢ ص٤١٤.

أحد الوزراء معه في كل عمل يقوم به، وذلك حتى يتحمل الوزير مسئولية هذا العمل [1].

والنتيجة الأولى أثر مباشر للنتيجة الثانية.

وتختلف قاعدة عدم المسئولية نوعا ما في النظم البرلمانية الملكية عنها في النظم الجمهورية.

ففى النظم الملكية ينتفي تماما كل أثر للمسئولية، وتبرز قاعدة عدم المسئولية بصورة واضحة، وذلك لأن ذات الملك مصونة لا تمس [2]، فالملك لا يخطئ [3]، ومن ثم لا يسأل سياسيا ولا جنائيا، فالمسئولية السياسية قد تتطلب عزله والعزل غالبا ما يتطلب الالتجاء إلى الثورة وهذا أمر محظور، والمسئولية الجنائية تودى إلى خضوع الملك لمحاكم بلاده، ومثل هذا لا يتفق ومكانة الملك ومركزه السامى، تلك المكانة المكفولة من العصور البائدة التى كان فيها الملك سيدا مالكا لرعيته يحكم فيهم بما يشاء، لا يسأل عما يفعل.

وفي العصر الحديث بقيت مكانة الملك دون مساس، ولكن انتقلت السلطة الفعلية إلى وزرائه ومعاونيه لأنهم المسئولون عن تصرفات الملك أمام ممثلى الشعب.

ويذهب الشراح في تعليقهم على قاعدة عدم مسئولية الملك مذهبا بعيدا ومخجلا فيقولون: إذا قتل الملك بيديه أحد الرعية وقعت التبعة على عاتق أحد الوزراء، فإذا قتل أحد الوزراء، وقعت التبعة على عاتق رئيس الوزراء، فإذا قتل رئيس الوزراء فلا يسأل أحد [4].

أما في النظم الجمهورية حيث لا يتمتع رئيس الجمهورية بتلك القداسة التى يتمتع بها الملوك، فإن رئيس الجمهورية لا يسأل سياسيا وذلك لأن الوزارة هى التى تتحمل عبء هذه المسئولية، وهذه طبيعة النظام البرلمانى، وذلك ضمانا لاستقرار أعلى وظيفة في البلاد، وعلى ذلك فيستحيل خلع رئيس الجمهورية من منصبه – إلا إذا ارتكب جريمة الخيانة العظمى – وكل محاولة ترمى لتقصير مدة الرئاسة أمر غير دستورى، ولا يجوز لأحد أن يوجه اللوم إلى الرئيس، بل لا يجوز أن يكون اسم الرئيس أو آراؤه أو سلطته أو شخصه محلا للمناقشات البرلمانية.

ولكن رئيس الدولة – الجمهورية – يكون مسئولا جنائيا عن الجرائم التى تدخل في نطاق القانون العام.

---

(١) د. أنور مصطفى الأهوانى – رئيس الدولة في النظام الديمقراطى إبريل سنة ١٩٤٥م ص ٣٨ وما بعدها.

(٢) Le Roi est inviolable

(٣) Le Roi ne peut mal faire

(٤) د. أنور الأهوانى – المرجع السابق.

ويسأل كذلك عن الجرائم التى يرتكبها أثناء تأدية وظيفته بشرط أن تتوافر فيها أركان الخيانة العظمى.

ولا يحاكم رئيس الدولة أمام المحاكم العادية، بل يتولى الدستور بيان طريقة المحاكمة (١).

النظام الرئاسى، المثال الأميركى:

على الرغم من أن الرئيس يتولى بنفسه مهام السلطة التنفيذية، ويتمتع بسلطات واسعة جدا، فإن قاعدة عدم المسئولية تجد لها مكانا هاما في هذا النظام، وقد كان المفروض أن تتحدد مسئولية رئيس الدولة في هذا النظام بصورة دقيقة حتى لا يسئ استعمال سلطاته.

فالرئيس غير مسئول سياسيا لا أمام البرلمان ولا أمام الشعب، وليس أمام جماهير الشعب إلا خيار واحد إذا كانت لا توافق على سياسة الرئيس وهو ألا تعيد انتخابه مرة ثانية، ويكاد يجمع الشراح على أن هذه المسئولية غير كافية، وذلك لأن مدة الرئاسة – أربع سنوات – طويلة الأجل تسمح للرئيس بأن يقود المسائل العامة دون أية رقابة.

كما أن العرف الدستورى ومن بعده النص الدستورى المعدل قد جرى على عدم جواز اعادة انتخاب الرئيس إلا مرة واحدة وعلى هذا فإن عدم تجديد انتخاب الرئيس لمدة ثالثة لا يعد في حد ذاته تأنيبا ولوما من الجماهير.

ولأجل هذا نجد أن الرقابة السياسية الشعبية تفقد مدلولها خاصة وأنها تتحرك في أوقات متباعدة

---

(١) يتولى مجلس النواب سلطة الاتهام، ويتولى مجلس الشيوخ سلطة المحاكمة في غالب النظم.

راجع دساتير الثورة الفرنسية قبل دستور سنة ١٩٥٨م وبخاصة دستور سنة ١٨٧٥م والدساتير الصادرة في ظل الجمهورية الثالثة.

د. أنور الاهوانى – المرجع السابق ص٤١٥ وما بعدها.

أما دستور فرنسا سنة ١٩٥٨م فيعد من النظم التى تجمع بين النظام الرئاسى والنظام البرلمانى، لأنه يمنح رئيس الجمهورية الحق في مباشرة بعض المهام والاختصاصات دون حاجة لتدخل الوزراء أو توقيعهم، مثل حل الجمعية الوطنية أو اتخاذ اجراءات استثنائية في حالات الضرورة وقد كان الأمر يقتضى أن يسأل رئيس الجمهورية أمام الأمة عن ممارسة هذه الاختصاصات، ولكن الدستور أخذ بقاعدة عدم المسئولية إلا في حالة الخيانة العظمى.

د. صلاح الدين دبوس – الخليفة توليته وعزله ص٦٠.

ولتفصيل هذه المسألة يراجع: د. محمد ميرغنى:

١– مبادىء القانون الادارى – في دول المغرب العربى ص١٥ وما بعدها. ط ثانية سنة ١٩٨٥م.

انظر المراجع التى أشار إليها سيادته في هذا الموضوع.

٢– الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستورى المغربى ص٢٦٧ وما بعدها طبعة سنة ١٩٧٩م.

تسمح بتغيير الرأى العام ومدارته.

ولا يبقى لكى تكون هذه الرقابة جدية إلا أن يكون الرأى العام على درجة كبيرة من الوعى، ولا ننكر الدور الذى تلعبه الأحزاب السياسية وجماعات الضغط في هذا الشأن من التأثير على السلطة التنفيذية.

ويمكن مساءلة رئيس الجمهورية جنائيا وتوجيه الاتهام إليه وذلك في حالة الخيانة العظمى أو الرشوة أو غير ذلك من الجنايات والجنح الكبرى.

ويتولى مجلس النواب تحريك الاتهام Imp eachment ويتولى مجلس الشيوخ محاكمة الرئيس، ويرأس مجلس الشيوخ في هذه الحالة رئيس أكبر هيئة قضائية، بينما يرأس المجلس في الأحوال العادية نائب رئيس الجمهورية، وذلك لأن نائب الرئيس قد يعمد إلى إدانة الرئيس ليتولى مكانه، ويجب أن يصدر قرار الإدانة بأغلبية ثلثى أعضاء المجلس.

ولم يُحاكَم من الرؤساء في تاريخ الولايات المتحدة إلا جونسون ولكن بُرىء لعدم توافر الأغلبية الخاصة التي اشترطها الدستور لإدانة الرئيس، إذ كان ينقص هذه الأغلبية صوتا واحدا. ونيكسون الذى أدانه مجلس الشيوخ، لأجل فضيحة التجسس ووترجيت، وأكمل مدته نائبه جير الدفورد.

وليس لمجلس الشيوخ أن يحكم إلا بالعزل، مع الحرمان من أية وظيفة عمومية.

وإذا استقال الرئيس وقفت اجراءات المحاكمة ، ولا يستطيع الرئيس أن ينقض قرار مجلس الشيوخ بالإدانة عن طريق استعمال حق العفو، فلا يستطيع أن يعفو عن نفسه ولا يمنع حكم المجلس بالعزل من محاكمة الرئيس العام أمام المحاكم العادية بعد ذلك [١].

النظام المجلسى:

لا يكاد يعرف هذا النظام قاعدة عدم المسئولية فالرئيس والحكومة ليسوا مسئولين أمام الجمعية النيابية فحسب، بل هم عبارة عن تابعين للبرلمان يأتمرون بأمره، ويسيرون وفق توجيهاته وأوامره وتعليماته فالحكومة بأسرها تخضع للبرلمان خضوعا تاما، فالبرلمان هو الذى يتولى تعيينها واختيار اعضائها ورئيسها وكذلك عزلهم ويتولى البرلمان رقابة أعمال الحكومة ولا يكتفي بمساءلتها، بل يتطرق إلى تعديل أو إلغاء الأعمال الحكومية التي يعترض عليها، ولا يكون للحكومة الحق في الاعتراض أو الاستقالة [٢].

(١) د. أنور مصطفى الأهوانى – رئيس الدولة في النظام الديمقراطى ص٤٨٧ وما بعدها.

(٢) د. فؤاد العطار – النظم السياسية والقانون الدستورى ص٣٢١ وما بعدها.

مسئولية رئيس الدولة في نظم الديمقراطيات الشعبية « الاشتراكية » دكتاتورية البروليتاريا المثال السوفيتي:

رئاسة الدولة في الإتحاد السوفيتي جماعية، فرئيسى الدولة هو مجلس الرئاسة – البريزدوم – وهذا المجلس غير مسئول أمام البرلمان ولا أمام الشعب وسكرتير عام الحزب الشيوعي، وغالبا ما يكون رئيس هيئة الرئاسة هو الزعيم الملهم الذى يوجه عن طريق الحزب دفة الحكم في البلاد، وهو لا يسأل أمام البرلمان ولا أمام الشعب. ويستعيض الإتحاد السوفيتى عن فكرة المعارضة بفكرة النقد الذاتى. فإذا كان مجلس الرئاسة لا يسأل أمام أحد، فإن لأعضاء المجلس أن ينتقدوا أنفسهم بأنفسهم داخل المجلس. أما مجلس الوزراء فهو مسئول أمام البرلمان – السوفيت الأعلى.

مسئولية رئيس الدولة في الدكتاتوريات الفردية:

رئيس الدولة في الدكتاتوريات الفردية – وغالبا ما يكون هو الديكتاتور – هو الزعيم الملهم، والقائد الذى لا يضارع، فلا يتصور أن يعارضه أحد فهو وحده صاحب السلطان المطلق، يخضع له البرلمان خضوعا كليا، وينساق وراءه، وكذلك تنساق الجماهير وراءه معصوبة العينين لا ترى إلا بعينيه. وواضح أن الحديث عن المسئولية في النظم الدكتاتورية، سواء دكتاتورية الطبقة العاملة أو الدكتاتوريات الفردية لا قيمة له ولا جود.

* * *

المبحث الثاني

عـزل الخليفة

تمهيد:

سبق أن بينا أن مقصود الخلافة هو حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وذلك وفقا للمتعارف عليه من كون الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

ويندرج تحت هذين المقصدين جميع الواجبات التى تقع على عاتق الخليفة ومعاونيه.

فإذا ما عجز الخليفة عن القيام بواجباته الأساسية التى بها يتحقق مقصود الإمامة، كان عزله واجبا، لأن هذه المقاصد من واجبات الشريعة، ولأجل تحقيق هذه الواجبات كانت الخلافة واجبة شرعا، فإذا تخلفت هذه الواجبات صار النظام مقلوبا رأسا على عقب، ولم يعد لبقاء الخليفة في منصبه حاجة، وأصبح متعينا على الأمة أن تسعى لتحقيق هذه الواجبات، وإقامة نظام الخلافة، وهذا لا يتم إلا بعزل القائم على أمور المسلمين الذى خرج عن إطار الخلافة.

ولما كانت الخلافة بهذا القدر من الأهمية، كان من الواجب على الأمة أن تدقق في عملية اختيار من يقوم بتحمل عبئها وتحقيق مقاصدها، فالذى يتحمل عبء هذا المنصب ليس شخصا عاديا، وإنما هو شخص مؤهل تتوافر فيه شروط عديدة قاسية لا تتوافر في كثير من الناس ومدار هذه الشروط على القوة والأمانة كما سبق أن بينا. فإذا ما فقد الخليفة بعض هذه الشروط، فانقلبت القوة إلى عجز والأمانة إلى خيانة، صار واجبا على الأمة أن تزيل هذا العاجز أو الخائن، وتأتى بمن يحقق لها مقاصد الخلافة.

ولكن ليس كل شرط يفتقد يؤدى إلى عزل الخليفة، وذلك لأن حال العزل يختلف كثيرا عن حال الاختيار، لذا فإن الأمة قد تتحمل الخليفة القائم وإن فقد بعض الشروط ولا تعزله لما في العزل من صعوبات ليست في حال الاختيار.

ولا يعنى هذا أن يصبح القائم على أمور المسلمين عاجزا عن تحقيق مقاصد الإمامة بالكلية، وإلا لكان لزاما على الأمة أن تعزله، وأن تأتى بمن يحقق هذه المقاصد.

وهذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل وبيان لذا سنبدأ بالحديث عن مسببات العزل، ثم نثنى بالحديث عن كيفية العزل.

المطلب الأول

الأسباب المؤدية لعزل الخليفة

أولاً: الـــــردة:

وقد يعبر البعض عن هذا السبب بلفظة الكفر، ولا شك أن كلمة الردة أوفق من كلمة الكفر في هذا الشأن، فالكفر أعم من الردة، لأن الردة كفر بعد إسلام، وعلى ذلك فالمرتد كافر وليس كل كافر مرتد، كما أن بينهما خلاف في الحكم الشرعي.

ولا شك أن الإسلام شرط بديهي، يجب توافره في الخليفة بل وفي كل من يتولى ولاية إسلامية. قال تعالى مخاطبا المؤمنين ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ٥٩]، فنص على أن أولى الأمر لا يكونوا إلا مسلمين.

وقال تعالى: ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ١٤١]، ولا شك أن الولاية وبخاصة الخلافة من أعظم السبيل.

وقد أجمع المسلمون على عدم جواز تولى الكافر أمور المسلمين، على ما سبق أن بينا في الحديث عن شروط الخليفة.

ومن ثم فلا يتصور أن يلى أمور المسلمين كافر، خاصة وقد بينا في مبحث شروط الخليفة أن هناك شروطا كثيرة تترتب على شرط الإسلام كالعلم والعدالة وغيرها.

ولكن من المتصور أن يرتد الخليفة عن الإسلام، وذلك بأن يظهر الكفر بعد الإيمان، ولا خلاف بين العلماء في أن مثل هذا الخليفة ينعزل بكفره وردته، ،ولا يكتفي بعزله، بل يقام عليه الحد، وهو القتل لقول. النبي ﷺ: « من بدل دينه فاقتلوه »[1].

وقوله: « لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه

---

(١) أخرجه البخارى ك الجهاد ب لا يعذب بعذاب الله ٣٠١٧ ك استتابة المرتدين ب حكم المرتد ح رقم٦٩٢٢ والبغوى في شرح السنة ج١٠ ص٢٣٨ ح رقم ٢٥٦٠، ٢٥٦١.

المفارق للجماعة »[1].

ولا شك أن هذا الجزاء عام في كل مسلم حاكما كان أو محكوما ومعلوم أن عزل الحاكم إذا ارتد يسبق قتله، ومن ثم فلا يتصور بقاء الحاكم المرتد في الحكم.

لذا نهى رسول الله ﷺ عن منازعة أولى الأمر وقتالهم، وأمر بطاعتهم ما لم يظهروا الكفر كما جاء في حديث عبادة بن الصامت قال:

« بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان »[2].

ما هو حد الردة، وما هو الكفر البواح؟

الردة هي الإتيان بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقا أو اعتقادا أو شكا ينقل عن الإسلام.

والمرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر[3].

فإذا وصل الحاكم إلى هذا الحد وجب عزله وإقامة الحد عليه كما سبق أن بينا، ولا يصح السكوت عليه ولا الصبر عنه، فإن عجز المسلمون عن تغييره وجبت عليهم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام.

قال ابن حجر: فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوى على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض[4].

أما الكفر البواح المنصوص عليه في هذا الحديث فذهب جمهور أهل العلم إلى أنه الكفر الظاهر وهو مرادف الردة، بينما ذهب بعض أهل العلم إلى أن المراد به المعصية، أى المنكر المحقق المعلوم.

---

(١) متفق عليه – البخارى ك الديات ب قول الله تعالى: أن النفس بالنفس ح رقم ٦٨٧٨ ومسلم ك القسامة – ب ما يباح به دم المسلم ح رقم ١٦٧٦.

(٢) متفق عليه – أخرجه البخارى – ك الفتن – ب قول النبى ﷺ: ستروں بعدى أمورا تنكرونها – من حديث جنادة بن أمية قال: دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض قلنا: أصلحك الله حدثنا بحديث ينفعك الله به سمعته من النبى ﷺ قال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان. ح رقم٧٠٥٥، ٧٠٥٦ وأخرجه مسلم – ك الإمارة – ب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية. ح رقم ١٧٠٩.

(٣) المغنى والشرح الكبير – ك المرتد ج١٠ ص٧٤ وفي طبعة المغنى فقط ج٨ ص١٢٢ وعليها عولنا.

(٤) فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج١٣ ص١٣٢ ن السلفية.

قال النووى: والمراد بالكفر هنا المعاصى، ومعنى عندكم من الله فيه برهان أى تعلمونه من دين الله تعالى.

ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكرا محققا تعلمونه من قواعد الإسلام، فإن رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا بالحق حيثما كنتم (١).

وحاول ابن حجر التوفيق بين الرأيين فقال: والذى يظهر حمل رواية الكفر على ما إذا كانت المنازعة في الولاية، فلا ينازعه بما يقدح في الولاية إلا إذا ارتكب الكفر، وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت المنازعة فيما عدا الولاية، فإذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بأن ينكر عليه برفق، ويتوصل إلى تثبيت الحق له بغير عنف، ومحل ذلك إذا كان قادرا والله أعلم (٢).

ولا شك أن مدار بحثنا هنا على المنازعة في الولاية – العزل – وعلى ذلك فيكون ابن حجر قد رجح أن الكفر بمعنى الردة والكفر الظاهر، دون المعاصى.

والواقع أن الكفر نقيض الإيمان وكذلك الردة، والإيمان على حد تعبير جماهير أهل السنة والجماعة هو: اعتقاد بالجنان – القلب – ونطق باللسان، وعمل بالأركان (٣).

فمن أتى بهذه الثلاثة فهو مؤمن كامل الإيمان، ومن نقضها كلها أو بعضها فهو كافر أو منافق، وتفصيل ذلك:

– أن من جحد بقلبه ونطق بلسانه فهو منافق يبطن الكفر ويظهر الإسلام، وهذا يقبل منه ظاهره، ويوكل باطنه إلى علام الغيوب الذى توعد المنافقين بقوله ﴿ **إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار** ﴾ [سورة النساء: آية رقم ١٤٥] والأصل في ذلك قوله النبى ﷺ:

---

(١) النووى – شرح صحيح مسلم – ن دار الشعب – المجلد الرابع ص٥٠٧.

والسبب في اختلاف العلماء حول معنى الكفر البواح في الحديث، اختلاف روايات هذا الحديث، فقد وقع عند البخارى ومسلم « كفرا بواحا ». أي ظاهرا باديا، من باح بالشئ يبوح به بوحا وبواحا إذا أذاعه وأظهره ووقع عند الطبرانى « كفرا صراحا » وهو في معظم النسخ من مسلم بالواو وفي بعضها بالراء. قال الخطابى: من رواه بالراء فهو قريب من هذا المعنى ووقع في رواية أخرى « إلا أن يكون معصية لله بواحا ». ووقع عند أحمد عن جنادة « ما لم يأمروك بإثم بواحا » ومن هنا جاء تفسير من فسر الكفر بالمعصية بناء على باقى الروايات – راجع فتح البارى ج١٣ ص١٠ وقد انتقد هذا التفسير لأنه يؤدى إلى تبرير الخروج لأدنى معصية، والعجيب أن النووى قد نص على عدم جواز الخروج على الخلفاء بمجرد الظلم أو الفسق، وحكاه عن جمهور العلماء – وهل الظلم والفسق إلا من قبيل المعاصى ؟ .

(٢) فتح البارى بشرح صحيح البخارى – ابن حجر العسقلانى ج١٣ ص١١.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ص٣٣٢ ن المكتب الإسلامى بيروت.

« أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله »[1].

وهؤلاء يحاسبون على شعائر الإسلام لا على أصله، وهذا واضح من قوله ﷺ: « إلا بحقها وحسابهم على الله »، لذلك قاتل أبو بكر مانعي الزكاة واحتج على من خالفه بهذه.الفقرة من الحديث ثم قال:

« والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا – عقالا – كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه »[2].

– أن من جحد بقلبه وجحد بلسانه فهو كافر باتفاق، ولا ينظر إلى عمله وإن كان صالحا، بل يصبح عمله هباء منثورا، وقد قال النبي ﷺ :

« إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة.

وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا، حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها »[3].

وقالت له السيدة عائشة: يا رسول الله: إن ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين، فهل ذلك نافعه؟ قال: « لا، إنه لم يقل يوما رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين »[4].

– أن من صدق بقلبه وجحد بلسانه كافر قطعا، وهذا كثير في طوائف الكفار والمشركين يجحدون الحق ويتنكرون للفطرة قال تعالى ﴿ **فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون** ﴾ [سورة الأنعام: آية رقم ٣٣].

وقال تعالى: ﴿ **فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ٨٩].

وقال تعالى: ﴿ **وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا** ﴾ [سورة النمل: آية رقم ١٤].

– أن من صدق بقلبه ونطق بلسانه فهو مؤمن مسلم، وإن ترك بعض الواجبات أو قارف بعض المحرمات، فلا يكفر بذلك، وإنما يكفر بالتكذيب والجحود والاستحلال، لأن الجحود إما أن يكون

---

(١) متفق عليه – البخاري ك الإيمان – ب فإن تابوا وأقاموا الصلاة ح رقم ٢٥، ومسلم ك الإيمان ح رقم ٣٥، وأخرجه البخاري في ك الاعتصام ب الاقتداء بسنة رسول الله ﷺ عن أبي هريرة ح رقم٧٢٨٤.

(٢) متفق عليه – البخاري ك الزكاة ب وجوب الزكاة ح رقم ١٣٩٩، ١٤٠٠ ومسلم ك الإيمان ح رقم ٣٢.

(٣) رواه مسلم – ك صفة القيامة والجنة والنار – ب جزاء المؤمن بحسناته في الدنيا والآخرة عن أنس ح رقم ٢٨٠٨.

(٤) رواه مسلم – ك الإيمان – ب الدليل على أن من مات على الكفر لم ينفعه عمل ح رقم ٢١٤.

جحودا مطلقا عاما كأن يجحد جملة ما أنزل الله أو يجحد الرسالة، وهذا كفر باتفاق، وإما أن يجحد فرضا من فروض الإسلام ومعلوما من الدين بالضرورة، وهذا هو الجحود الخاص أو المقيد وهو كفر أيضا. ومن هذا الجحود استحلال المحرمات (١).

– أن الشارع قد يسمى بعض الذنوب والمعاصى كفرا، فهل هو من قبيل الكفر المخرج عن الملة؟ وهل ينعزل الحاكم بمقارفة مثل هذه الذنوب؟

والجواب أن أهل السنة والجماعة كلهم متفقون على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرا ينقل عن الملة بالكلية، إذ لو كفر كفرا ينقل عن الملة لكان مرتدا يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولى القصاص، ولا تجرى الحدود في الزنا والسرقة وشرب الخمر، وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام (٢).

وعلى هذا فإن تسمية الشارع بعض الذنوب والمعاصى كفرا ليس من قبيل الكفر المخرج عن الملة، وإنما هو كفر عملى أو كفر أصغر قال ابن القيم: وأما الكفر فنوعان: كفر أكبر وكفر أصغر. فالكفر الأكبر: هو الموجب للخلود في النار.

والأصغر موجب لاستحقاق الوعيد دون الخلود، كما في الحديث عن النبى ﷺ: « اثنان في أمتى هما بهما كفر: الطعن في النسب والنياحة » (٣).

« من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد » (٤)، « لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » (٥).

---

(١) ذكر شارح الطحاوية أن قدامة بن عبد الله شرب الخمر بعد تحريمها هو وطائفة، وتأولوا قوله تعالى ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا ﴾ المائدة آية رقم ٩٣، فلما ذكروا ذلك لعمر بن الخطاب اتفق هو وعلىٌّ وسائر الصحابة على أنهم إن اعترفوا بالتحريم جلدوا، وإن أصروا على استحلالها قتلوا. شرح العقيدة الطحاوية ص٣٢٤ والفرق واضح بين مقارفة الحرام واستحلاله، فالأول معصية والثانى إنكار للمعلوم من الدين بالضرورة، والمعصية عمل من أعمال الجوارح أما الاستحلال والإنكار فمن قبيل جحود الشرع وهو عمل من أعمال القلوب والاعتقاد فيقدح في أصل الإيمان. قال الطحاوى فقرة رقم ٥٧: «ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله»، وقال أيضا: « ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه » فقرة رقم٦١ متن الطحاوية.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية – ابن أبى العز الحنفي ص٣٢١. ن المكتب الإسلامى.

(٣) أخرجه مسلم – ك الإيمان – ب اطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة على الميت ح رقم ٦٧.

(٤) أخرجه أصحاب السنن – الأربعة – وكذلك الحاكم وقال: صحيح على شرط الصحيحين ج١ ص٨.

(٥) متفق عليه – أخرجه البخارى ك الفتن ب ٨ لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض ح رقم ٧٠٧٧، ومسلم ك الإيمان – ب لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض رقم ٦٥–٦٦.

قال: والقصد أن المعاصي كلها من نوع الكفر الأصغر، فإنها ضد الشكر الذى هو العمل بالطاعة، فالسعى إما شكر وإما كفر، وإما ثالث لامن هذا ولا من هذا، والله أعلم [1]. ويشهد لهذا المعنى قول الله تعالى: ﴿ لئن شكرتم لأزيدنكم. ولئن كفرتم إن عذابي لشديد ﴾ [سورة ابراهيم: آية رقم ٧].

أما أن الحاكم ينعزل بمقارفة مثل هذه الذنوب ، فإن الأمر يختلف باختلاف هذه الذنوب، فالذنوب منها ما هو كبير وما هو صغير، ومنها ما يمكن احتماله إذا صدر عن الحاكم ومنها ما لا يمكن احتماله منه، وسوف نضرب لذلك مثلين: الأول: ترك الصلاة، والثاني: ترك الحكم بما أنزل الله.

١- ترك الصلاة:

قال رسول الله ﷺ « بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة » [2]

قال البغوى: اختلف أهل العلم في تكفير تارك الصلاة المفروضة عمدا،

- فذهب ابراهيم النخعي. وابن المبارك، وأحمد وإسحاق إلى تكفيره. قال ابن مسعود رضى الله عنه: تركها كفر.

وقال عمر رضى الله عنه: لا حظ في الإسلام لمن ترك الصلاة.

وقال عبد الله بن شقيق: كان أصحاب محمد ﷺ لا يرون شيئا من الأعمال تركه كفر غير الصلاة [3].

- وذهب الآخرون إلى أنه لا يكفر، وحملوا الحديث على ترك الجحود، وعلى الزجر والوعيد .أهـ [4]

واستدلوا لذلك بقوله تعالى ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ [سورة النساء: آية رقم ٤٨، ١١٦].

وقول النبى ﷺ: « خمس صلوات افترضهن الله تعالى من أحسن وضوءهن، وصلاهن لوقتهن فأتم ركوعهن وخشوعهن، كان له على الله عهد أن يغفر له، ومن لم يفعل فليس له على الله عهد إن

---

(١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ج١ ص٣٦٤، ٣٦٥ ن دار الحديث.

(٢) أخرجه مسلم - ك الإيمان - ب اطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة ح رقم ٨٢.

(٣) أخرجه الترمذى - ك الإيمان - ب ما جاء في ترك الصلاة وسنده صحيح - ح رقم٢٦٢٤.

(٤) شرح السنة للبغوى - ج٢ ص١٧٩، ١٨٠.

شاء غفر له، وأن شاء عذبه» [1].

وجمهور العلماء قد اتفقوا على قتل تارك الصلاة، واختلفوا: هل يقتل حدا أم يقتل كفرا؟

أما الفريق الأول فقالوا: يقتل كفرا، فلا يصلى عليه ولا يدفن بمقابر المسلمين. وأما الفريق الثانى ففرق بين من تركها جحودا. ومن تركها عصيانا، أما من تركها جحودا فيقتل كفرا، وأما من تركها تهاونا فيقتل حدا ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، ولا يكون القتل في الحالين إلا بعد استتابة[2].

أما إذا كان تاركوا الصلاة لهم شوكة ومنعة فإنهم يقاتلون على ترك الصلاة كما يقاتلون على ترك غيرها من شعائر الإسلام.

قال رسول الله ﷺ: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » [3].

وقال الصديق: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة [4].

قال ابن رجب: وقوله يدل على أن من ترك الصلاة فإنه يقاتل لأنها حق البدن، فكذلك من ترك الزكاة التى هى حق المال، وفي هذا إشارة إلى أن قتال تارك الصلاة أمر مجمع عليه لأنه جعله أصلا مقيسا عليه [*].

ماذا لو ترك الحاكم الصلاة؟

قدمنا من قبل أن الخليفة لا يتميز عن سائر المسلمين في مواجهة الشرع، بل إنه يقف وجميع المسلمين على قدم المساواة، وعلى هذا فلو طبقنا القواعد سالفة الذكر في حكم ترك الصلاة فعلى القول الأول يكفر الحاكم بمجرد تركه للصلاة قولا واحدا، ومن ثم يحكم بعزله لأنه لا ولاية لكافر أصلا.

---

(١) أخرجه أحمد ج٥ ص٣١٧، ٣٢٢، وأبو داود ك الصلاة – ب في المحافظة على وقت الصلاة وسنده صحيح.

(٢) ذهب أصحاب الرأى إلى أنه لا يقتل، بل يحبس ويضرب حتى يصلى، كما لا يقتل تارك الصوم والزكاة والحج، وهو قول الزهرى. شرح السنة ج٢ ص١٨٠.

(٣، ٤) متفق عليهما، وسبق تخريجهما تفصيلا.

(*) جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديث من جوامع الكلم لابن رجب بتحقيق د. الأحمدى أبو النور ج١ ص٣١٤ في شرح الحديث الثامن – وهو المذكور في المتن تقريبا.

وراجع أيضا، مجموع فتاوى ابن تيمية ج٢٢ ص٥١ وما بعدها.

وعلى القول الثانى لا يحكم بكفره إلا إذا جحد فرض الصلاة واستحل تركها، فإن لم يجحد ولم يستحل فإنه يعزر تعزيرا مناسبا.

وعلى فرض أن الحاكم يمتنع بسلطته وشوكته، فإنه يقاتل على ذلك.

هذا هو مقتضى القواعد العامة في هذه المسألة

ولكن الأمر أكبر وأخطر من ذلك، فإن مقاتلة الحاكم فيها محاذير كثيرة وإن السكوت عليه في مثل هذا الأمر فيه خطر عظيم، فالحاكم ليس بالفرد العادى المكلف بإقامة الصلاة في نفسه، ولكن الحاكم رمز للأمة، وهو وإن كان على قدم المساواة مع جميع المكلفين، فإنه أثقلهم حملا باتفاق فهو القائم بأعباء الحكم وواجبات ومقاصد الإمامة.

وعلى هذا فإن ترك الفرد - المكلف - العادى للصلاة يصبح أمرا هينا إذا قورن بترك الحاكم للصلاة، فالصلاة ليست فرضا عينيا تركه وحسب، بل إنها عمود الدين، وركن من أهم أركانه، فإن تركها الحاكم فإنه يكون قد تخلى عن أعظم مقصد من مقاصد الإمامة وهو حفظ الدين وحراسته.

إن المسألة ليست مجرد تأدية الحاكم للصلاة في نفسه، وإنما إقامتها تعنى أداءها على الوجه الأكمل، وكذلك الأمر بها وتعليمها وتعاهدها، وتعزير تاركيها كما هو مبين في واجبات الخليفة.

إن الشارع الحكيم قد نبهنا إلى خطورة هذه المسألة، إنها أمر عظيم لا ينبغى السكوت عليه تحت أى ظرف من الظروف، وإذا كان الأصل تحمل جور الحاكم وظلمه في سبيل الحفاظ على وحدة الأمة وتحقيق أهم مقاصد الإمامة، فإنه ليس بعد تضييع الصلاة وهى من أهم مقاصد الإمامة مجال للصبر أو السكوت.

عن عوف بن مالك رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

« خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم. قال: قلنا يا رسول الله: أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة. ألا من ولى عليه وال فرآه يأتى شيئا من معصية الله فليكره ما يأتى من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة »(١).

وعنه أم سلمة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: « سيكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن

(١) أخرجه مسلم - ك الإمارة - ب خيار الأئمة وشرارهم ح رقم (١٨٥٥) عن عوف بن مالك الأشجعى رضى الله عنه بروايتن وأكثر من إسناد.

عرف برئ ومن أنكر سلم، ولكن من رضى وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم « قال: لا ما صلوا » [١].

٢- ترك الحكم بما أنزل الله:

قدمنا أن الشرعية الدينية هى الأساس المتين والأصل الهام الذى ينبنى عليه نظام الحكم في الدولة الإسلامية وأنه إذا تنحت شريعة الإسلام عن حكم المسلمين فقد الحكم شرعيته فلا يكون ثمة حكم إسلامى ولا دولة إسلامية ولا دار إسلام، ووجب على المسلمين تغيير هذا الوضع المظلم، والكفر البواح، فإن عجزوا لزمت الهجرة من هذه الدار.

وطبيعى أن هذا لا يكون إلا في دولة قد تخلت عن إسلامها، فهى تعلن الكفر وترضاه، وتنحى الإسلام جانبا وتقصيه عن الحكم في شئون الحياة وهذه يصدق فيها وفي حاكميها قول الله تعالى ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فاؤلئك هم الكافرون** ﴾ [سورة المائدة: آية رقم ٤٤] وقول النبى ﷺ « إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان ».

وقد سبق أن تحدثنا في هذه المسألة، وبينا أقوال أهل العلم في تفسير هذه الآية، ولا ضير أن نعيدها ملخصة:

ذهب البعض إلى أن الكفر المنصوص عليه في الآية هو الكفر الأصغر أى الكفر العملى لا الاعتقادى، فهو ليس بكفر ينقل عن الملة.

وذهب البعض إلى أن الكفر المراد في الآية ليس بمجرد الترك، وإنما هو بجحود ما أنزل الله – ترك الجحود والاستحلال.

وذهب البعض إلى أن المراد ترك الحكم بجميع ما أنزل الله.

وذهب البعض إلى أن المراد ترك الحكم عمدا من غير جهل به ولا خطأ في التأويل [٢].

---

(١) أخرجه مسلم – ك الإمارة – ب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك. ح رقم(١٨٥٤) عن أم سلمة زوج النبى ﷺ بأكثر من رواية وإسناد.

والحديث أخرجه أيضا أحمد في المسند ج٣ ص٢٢٨ ح٦ ص٢٩٥، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٢١.

وأخرجه أبو داود ك السنة – ب في قتل الخوارج وأخرجه الترمذى – ك الفتن – ب ٧٨ وقال: حسن صحيح وأخرجه الطيالسى – أبو داود – ح رقم ١٠٩٥ من مسنده.

(٢) مدارج السالكين – ابن قيم الجوزية ص٣٦٥ ومثله ما نقلناه من قبل عن شارح الطحاوية ص٣٢٣ وما ذكره الشنقيطى في تفسيره أضواء البيان ج٢ ص١٠٤

قال ابن القيم: والصحيح أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين الأصغر والأكبر بحسب حال الحاكم، فإنه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة وعدل عنه عصيانا، مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة فهذا كفر أصغر، وإن اعتقد أنه غير واجب وأنه مخير فيه مع تيقنه أنه حكم الله فهذا كفر أكبر، وإن جهله وأخطأه فهذا مخطئ له حكم المخطئين (١).

ونود هنا أن نفرق بين أمرين هامين في هذه المسألة وهما:

– الترك المنظم لأحكام الشرع الإسلامى وتنحيتها عن الحكم، ولا أقصد بذلك كل ما جاء به الشرع في الاعتقاد والعبادات والمعاملات، ولكن المقصود استبعاد الشرع ولو في ناحية من نواحى الحياة كتعطيل الحدود الشرعية مثلا.

هذا الترك المنظم بغض النظر عن حال التارك، هل هو جهل وخطأ أم جحود واستحلال – يعنى الإخلال ببعض مقاصد وواجبات الإمامة وهو يوجب عزل الخليفة إن لم يراجع الحق (٢).

أما الترك العشوائى، كأن يتجاهل الحاكم شرع الله في إحدى المسائل ظلما وعدوانا، فيمنع الحق عن أهله ويظلم بعض الناس، فإن هذه مسألة أخرى نبينها في موضعها، وقد اختلف أهل العلم هل ينعزل بالظلم والفسق أم لا ؟

ثانيـا: العجز عن أداء مهام الخلافة:

فإذا ما أصبح الإمام عاجز عن أداء مهام منصبه صار بذلك إما معزولا وأما مستحقا للعزل. والعجز إما أن يكون حسيا جسديا، وإما أن يكون معنويا، أما العجز الجسدى فيكون بالمرض المؤثر كذهاب العقل، وفقد الحواس والأعضاء المؤثر في العمل.

---

(١) مدارج السالكين – ابن قيم الجوزية ص٣٦٥ ومثله ما نقلناه من قبل عن شارح الطحاوية ص٣٢٣ وما ذكره الشنقيطى في تفسيره أضواء البيان ج٢ ص١٠٤

(٢) نقول هذا لأن التكفير منزلق خطير، والإيمان والكفر مسألة قلبية والجحود والاستحلال لا يظهران إلا باستتابة، أى محاكمة شرعية من قبل أهل الحل والعقد، فإن أظهرت الاستتابة أنه مخطئ فسوف يرجع عن خطئه، وإن أظهرت أنه مستحل جاحد حكم بكفره صراحة ووجب عزله.

أما قبل الاستتابة، فليس لأحد أن يحكم بكفره، لأن الإسلام قد ثبت له بيقين، فلا يزول عنه إلا بيقين مثله.

ومع هذا فعلى الأمة أن تلجأ للوسائل الفعالة لإصلاح الحاكم فلا تغفلها كالنصح والدعاء له بالصلاح، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك بالحسنى وبالموعظة الحسنة إلخ.

وأما العجز المعنوى، وهو ما يسميه البعض نقص التصرف وهو يكون بالحجر أو بالقهر.

١ – العجز الجسدي: وهو يكون بأى مرض يقعد الإمام عن أداء مهام منصبه وهذا يقدره أهل الحل والعقد في الدولة بمشورة أهل الاختصاص.

ومن الأمثلة التى نص عليها الفقهاء لهذا العجز:

– الجنون: وهو فقدان العقل، والعقل من الشروط البديهية الواجب توافرها في المرشح للخلافة كما ذكرنا من قبل.

وقد قسم الفقهاء الجنون إلى قسمين: جنون مطبق وهو ما لا يتخلله إفاقة وهو يستوجب العزل باتفاق.

جنون مؤقت وهو ما يتخلله فترات إفاقة، ففى هذه الحالة إذا كانت فترة الجنون بسيطة فهى كالنوم والإغماء لا تقدح في صحة الولاية، وأن كانت طويلة بحيث يعجز معها عن أداء مهام منصبه بالصورة المرضية وجب عزله (١).

وهذا متروك لتقدير أهل الحل والعقد في الأمة أصلا.

– نقص الحواس كالعمى والصمم والخرس، وفقد اليدين والرجلين وقد أسهب الفقهاء في بيان تأثير نقص هذه الأعضاء والحواس على الترشيح وعلى عزل الإمام القائم. وقد سبق أن تعرضنا لكلامهم في هذا الشأن ونحن بصدد بحث الشروط الواجب توافرها في المرشح للخلافة بما يغنى عن إعادته (٢).

٢ – العجز المعنوى: وهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: الحجر، وهو أن يستبد بالسلطة بعض أعوان الخليفة، كما أشرنا إلى ذلك في الحديث عن وزراة التنفيذ والإمارة العامة.

وجمهور الفقهاء على أنه لا يعزل بهذا، ولكن ينظر في أعمال المستبد فإن كانت موافقة للشرع

---

(١) راجع ما سبق – شروط الخليفة.

وانظر: الأحكام السلطانية للماوردى ص١٧.

روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووى ج١٠ ص٤٨ ن المكتب الإسلامى – بيروت سنة ١٩٨٥م – رئاسة الدولة في الفقه الإسلامى – د. محمد رأفت عثمان ص٣٩١.

(٢) راجع ما سبق، وانظر المراجع المشار إليها آنفاً.

وجب إقراره عليها لئلا تتعطل مصالح الناس وتفسد أحوالهم.

وإن كانت مخالفة للشرع، وجب الضرب على يديه، ولا يمكن بحال إقراره عليها، وصار لزاما على الخليفة أن يطلب النصرة ليزيل هذا المتغلب ويأخذ على يديه.

الثاني: القهر وله صورتان:

١ – أن يقع الخليفة في الأسر سواء في أسر الأعداء من المشركين أو في أسر البغاة من المسلمين.

فإن كان في يد المشركين وكان مرجو الخلاص، ظل على إمامته، وعلى الأمة أن تسعى لاستنقاذه لما له من حق النصرة.

وإن كان ميئوسا من خلاصه، وجب على أهل الحل والعقد استئناف بيعة غيره، وينعزل، فإن خلص من الأسر لم يعد إماما.

وإن كان في يد البغاة وكان مرجو الخلاص، ظل على إمامته، إما إن كان ميئوسا من خلاصه، وجب على أهل الحل والعقد مبايعة غيره إن كان لهؤلاء البغاة إمام، أما إن كانوا فوضى لا إمام لهم، ظل الإمام على حاله، ويصبح حكمه معهم كحكمه في حال الحجر[1].

٢ – أن يخرج عليه من يستولى على الإمامة بالقوة – التغلب – وفي هذه الحالة ينعزل الإمام بتغلب الآخر ووصوله للسلطة وقد سبق أن بينا هذه الوسيلة بما يغنى عن الإعادة.

ثالثـا: الظلم والفسق والبدعة:

قبل أن نخوض في مسألة انعزال الخليفة بالظلم والفسق والبدعة نود أن نبين أولا مدلول هذه الكلمات.

معنى الظلم: الظلم في اللغة هو وضع الشئ في غير موضعه. وقد وردت كلمة الظلم في القرآن الكريم على تسعة أوجه:

فوردت بمعنى الشرك، وبمعنى الذنب، وبمعنى النقص، وبمعنى الضرر، والجور والجحود للقرآن، وظلم الناس إلخ[2].

---

(١) نفس المراجع المشار إليها آنفا.

(٢) قاموس القرآن – إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم للفقيه الدامغانى ص٣٠٨، ص٣١٠ وقد أورد نصوص الآيات فلتراجع. ن دار العلم بيروت .

ولا شك بأن الظلم بمعنى الشرك والجحود للقرآن وإن كان واردا فإنه غير مراد في مسألتنا هذه، ومن ثم يكون المراد هنا الظلم بمعنى الذنب والنقص لحقوق الناس – والضرر والجور ومطلق ظلم الناس سواء بالقتل أم بسائر أنواع الإعتداء.

معنى الفسق: الفسق في اللغة بمعنى الخروج، يقال: فسق كل ذى قشر أى خرج من قشره، ويقال: فسق فلان أى عصى وجاوز حد الشرع.

وقد وردت كلمة الفسق في القرآن الكريم على ستة أوجه: فوردت بمعنى الكفر بالنبى، وبمعنى الشرك، وبمعنى المعصية دون الشرك وبمعنى الكذب والإثم والسب والشتم [1].

ولا شك أن الفسق بمعنى الكفر والشرك غير مراد في بحثنا هنا كما سبق أن قلنا عن الظلم، لأننا قد أفردنا للكفر مساحة في بحثنا في هذا الموضوع وبينا أنه سبب لعزل الخليفة باتفاق، ومن ثم يكون المراد بالفسق هنا الذنب والمعصية.

معنى البدعة: البدعة في اللغة هى ما اخترع على غير مثال سابق ومنه قوله تعالى ﴿ **بديع السماوات والأرض** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ١١٧]، أى مخترعهما من غير مثال سابق .

والبدعة في الاصطلاح طريقة في الدين مخترعة تضاهى الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه [2].

والبدعة بهذا المعنى تكون تغييرا للدين، ومن ثم ورد في الحديث « كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار» [3].

والبدعة تتدرج قوة وضعفا، فمنها البدع المكفرة ومنها البدع المحرمة ومنها البدع المكروهة تحريما أو تنزيها [4].

وكذلك الظلم والفسق كلاهما يتدرج قوة وضعفا، وهكذا سائر الذنوب والآثام.

---

(١) قاموس القرآن – المرجع السابق ص٣٥٩، ص٣٦٠.

(٢) الإعتصام للشاطبى – ج١ ص٣٧، وملخصه للعدوى ص١٦.

(٣) أخرجه مسلم ك الجمعة من حديث جابر رقم ٨٦٧ ورواه النسائى ك العيدين – ب كيف الخطبة بزيادة « وكل ضلالة فى النار» وسنده صحيح.

(٤) الشقيرى – السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات ص١٩ ن مكتبة ابن تيمية.

هل ينعزل الخليفة بالظلم أو الفسق أو البدعة؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال نقول أن هناك طوائف من فرق المسلمين يكفرون مرتكب الذنب – الكبيرة – كالخوارج، وهؤلاء لا شك عندهم أنه ينعزل بذلك.

والمعتزلة وإن كانوا لا يكفرون مرتكب الكبيرة إلا أنهم يعطونه حكم الكافر في الدنيا والآخرة، وعبارتهم أنه ليس بمؤمن ولا بكافر وإنما هو فاسق في منزلة بين المنزلتين وهو مخلد في النار، ولا جدال عندهم في أنه ينعزل بذلك.

أما أهل السنة والجماعة فهم لا يقولون بقول الخوارج ولا بقول المعتزلة ولا يخرجون مرتكب الذنب عن الإيمان كما بينا، وإنما يقولون هو مؤمن عاص وهو في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له.

وهؤلاء هم الذين يهمنا موقفهم في هذه المسألة، هل ينعزل الخليفة بالظلم والفسق والبدعة؟

اختلف أهل السنة والجماعة في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه ينعزل بالفسق والظلم والبدعة، لأنه قد خرج بذلك عن مقصود الإمامة وهو إقامة الشرع ونشر العدل، وقد أخبر الله تبارك وتعالى أن الفاسق والظالم لا يكون أهلا للإمامة، ﴿ **وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما، قال ومن ذريتي؟ قال لا ينال عهدي الظالين** ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ١٢٤]. فقد أفادت الآية أن شرط جميع من كان في محل الائتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح، فلا يجوز أن يكون الظالم نبيا ولا خليفة لنبى ولا قاضيا ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبى ﷺ خبرا [١].

وقد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق ... إلخ وما فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه الأمور والنهوض بها، فلو جوزنا أن يكون فاسقا أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله، ألا ترى في الابتداء إنما لم يجز أن يعقد للفاسق لأجل أنه يؤدى إلى إبطال ما أقيم له، وكذلك هذا مثله[٢].

وقد نص القرطبى في تفسيره على أن هذا قول جمهور العلماء[٣].

---

(١) أبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص – أحكام القرآن ج١ ص٦٩ ن دار الكتاب العربى – بيروت لبنان. سنة ١٩٨٦.

(٢) القرطبى – أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى – الجامع لأحكام القرآن ج١ ص٢٧١ – ن دار أحياء التراث العربى – بيروت لبنان سنة ١٩٨٥.

(٣) المرجع السابق ص٢٧١.

وهو رواية عن الشافعى[1]، وعزاه الجصاص إلى أبى حنيفة[2]، وعليه يحمل بعض الروايات عن أحمد، وبعض أقوال مالك[3] وإليه مال الماوردى: [4]

وقد اختلف أصحاب هذا القول في وقت عزله، وقد حكى الجوينى في ذلك ثلاث أوجه – أقوال–: [5].

الأول: أنه ينعزل بنفس الفسق كما لو مات.

الثاني: أنه لا ينعزل حتى يحكم بعزله، كما لو فك عنه الحجر ثم صار مبذرا فإنه لا يصح أن يصير محجورا عليه إلا بالحكم.

الثالث: إن أمكن استتابته وتقويم اعوجاجه لم يخلع، وإن لم يمكن خلع.

وقد رجح الجوينى وابن حزم هذا الوجه الثالث، وهو صحيح إلا أن الوجه الثانى لا يخالفه وإنما هما متكاملان

القول الثاني: أنه لا ينعزل بالظلم والفسق والبدعة ما لم يصل الأمر إلى ترك الصلاة والكفر البواح.

وهذا قول جمهور العلماء كما نص على ذلك القاضى عياض [6]، وهو المعتمد عند الأحناف[7].

---

(١) كما قال التفتازانى في شرح العقائد النسفية ص١٤٥، وقال الزبيدى: أنه رأيه في القديم كما في شرح الإحياء ج٢ ص٢٣٣.

(٢) الجصاص – أحكام القرآن ص٧٠–٧١ وتشدد في نسبة هذا القول إليه والرد على من نسب إليه غير ذلك.

(٣) وفي الأحكام السلطانية لأبى يعلى ص٢٠ أن أحمد قال عن المأمون: وأى بلاء كان أكبر من الذى أحدث عدو الله وعدو الإسلام من إماتته السنة، وكان إذا ذكر المأمون قال: لا مأمون.

وما سبق أن ذكرناه من أقوال مالك في الأئمة الظلمة، وأنه لا يقاتل معهم الخارج عليهم « دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما ».

(٤) الأحكام السلطانية ص١٥، ١٦.

(٥) المجموع للنووى – تكملة المجموع للمطيعى ج١٧ ص٥٥٧.

وقد سبق ذكر ذلك في الحديث عن العدالة كشرط واجب في المرشح للخلافة.

(٦) شرح صحيح مسلم للنووى ج٤ ص٥٠٧

وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يجوز الخروج عليه لذلك. وقد ادعى أبو بكر بن مجاهد في هذا الإجماع. أهـ

(٧) جاء في المسامرة شرح المسايرة ص١٦٧: « لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم عزله فتنة، ويجب أن يدعى له بالصلاح ونحوه، ولا يجب الخروج عليه» ، وفي الدر المختار ج٣ ص٤٢٨: فإذا صار إماما فجار لا ينعزل إن كان له قهر وغلبة لعودته بالقهر فلا يفيد، وإلا ينعزل به فإنه مفيد،

وفي فتح القدير ص٤٥٢: واتفقوا في الإمرة والسلطة على عدم الانعزال بالفسق لأنها مبنية على القهر والغلبة. أهـ ابن الهمام.

وكذلك القول عند الشافعية (١)، والحنابلة (٢)، والمالكية (٣). وحجتهم في ذلك أن الخلع لا يكون إلا بثورة وقتال، لأنه يملك القوة والشوكة، والقتال في مثل هذا يسبب فتنة عظيمة.

والحقيقة التى لا جدال فيها أن أصحاب القول الثانى في غالبيتهم لا يذهبوب إلى عدم جواز عزل الخليفة بالفسق والظلم والجور إلا لما يترتب على هذا العزل من فتنة تراق فيها الدماء وعلى هذا فالمفهوم من قولهم عدم جواز الخروج بالسيف لما فيه من فتن.

أما إذا كان العزل من غير فتنة، فإنه يجب عزله، وهذا واضح من النصوص التى أوردناها لعلماء الأحناف والشافعية وهو الذى يتم التوفيق به بين روايات الإمام أحمد.

إن العزل لا يشترط فيه الخروج، ومن ذهب إلى عدم جواز العزل بالفسق والظلم إنما يعنى في الحقيقة عدم جواز الخروج لما يترتب عليه من فتن تراق فيها الدماء.

إن للعزل وسائل أخرى كثيرة يمكن تنظيمها، ويمكن النص عليها وعلى كيفية استعمالها ووقت الاستعمال وسببه في وثيقة دستورية.

وليس هناك ما يمنع من ذلك في الدولة الإسلامية، بل إن المصلحة توجب مثل هذا.

وعلى هذا يغدو الفسق والظلم والبدعة من أسباب العزل باطلاق ومعلوم أن كلا من الفسق والظلم والبدعة درجات فمنها ما يمكن أن نتسامح فيه ونتغاضى عنه، ومنها ما لا يمكن السكوت عليه إلا لدرء فتنة وتقدير ذلك كله متروك لأهل الحل والعقد.

* * *

(١) قال النووى في روضة الطالبين ج٦ ص٣٢١: ولا تبطل ولاية الإمام الأعظم بالفسق، لتعلق المصالح الكلية بولايته .. ولكن لو أمكن الاستبدال به إذا فسق من غير فتنة استبدل. أهـ، وراجع ج١٠ ص٤٨ أيضا.

(٢) قال أبو يعلى في الأحكام السلطانية ص٢٠ أن الفسق لا يمنع من استدامة الإمامة سواء كان متعلقا بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات وإقدامه على المنكرات إتباعا لشهوة، أو كان متعلقا بالاعتقاد وهو المتأول لشبهة تعرض يذهب فيها إلى خلاف الحق. والروايات عن أحمد في هذا كثيرة.

(٣) قال الزرقانى في شرح الموطأ ج٢ ص٢٦٢ « الصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه لما فيه من استبدال الخوف بالأمن وهرق الدماء وشن الغارات والفساد، وذلك أعظم من الصبر على جوره، والأصول تشهد والنقل والدين أن أقوى المكروهين أولاهما بالترك ». شرح موطأ مالك للزرقانى – ن مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٩هـ – سنة ١٩٧٩.

المطلب الثانى

كيفية العــزل

العزل إما أن يكون بناء على رغبة الخليفة وطلبه، وهو ما يعرف بالاستقالة، وإما أن يكون على غير رغبة الخليفة وطلبه، وهو ما يعرف بالإقالة، وهذه الإقالة قد تكون بوسائل سلمية نص عليها في العقد – عقد التولية – وقد تكون باستخدام القوة المسلحة أو الخروج، وذلك إذا ما اعتصم الخليفة بالقوة ضد رغبة أهل الحل والعقد،

وسوف نتكلم عن هذه الطرق بشئ من التفصيل:

أولاً: الاستقالة :

هى أن يتقدم الخليفة إلى الأمة بطلب إعفائه من مهام منصبه وهذه الاستقالة قد تكون مسببة، بمعنى أن يستشعر من نفسه عجزا عن أداء مهام منصبه على الوجه الأكمل لهرم أو مرض أو نحو ذلك فيبادر إلى الاستعفاء من منصبه، ولا أعلم خلافا بين أهل العلم في جواز مثل هذا الاستعفاء، بل إن بعض أهل العلم قد أوجب على الإمام ذلك (١).

ولأن العجز سبب من أسباب العزل كما بينا، فلو لم يبادر إلى الاستعفاء لكان لزاما على أهل الحل والعقد عزله من منصبه إذا كان العجز ظاهرا.

وسواء كان هذا العجز ظاهرا أم استشعره هو من نفسه فهو موجب لتركه هذا المنصب (٢).

وتكون الاستقالة مستحبة إذا كان فيها مصلحة للمسلمين كإخماد فتنة – مثل أن يخرج عليه باغ مطاع ويجد الخليفة أن إخضاعه يتطلب الكثير من التضحيات التى يبذلها المسلمون من دمائهم ومن أمنهم، أو يجد أن في بقائه في منصبه تفتت وحدة المسلمين وانقسام الدولة إلى شطرين متعاديين، فينزل

---

(١) الجامع لأحكام القرآن – تفسير القرطبى ج١ ص٢٧٢ وعبارته « ويجب عليه أن يخلع نفسه إذا وجد في نفسه نقصا يؤثر في الإمامة

(٢) حاشية ابن عابدين – رد المختار ص٤٢٩.

عن منصبه راضيا مختارا بغية دفع الضرر المحقق عن المسلمين.

والمثال الواضح على ذلك ما فعله الحسن بن على رضى الله عنه من تنازله عن الخلافة لمعاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه وذلك حقنا لدماء المسلمين حتى سمى هذا العام عام الجماعة، وقد أثنى رسول الله ﷺ على هذا العمل من ولده الحسن قبل وقوعه (١).

وقد يكون الباعث على الاستقالة رغبة الخليفة في التخفف من الأعباء المنوطة به أو طلبا لتخفيف العبء عنه في الآخرة. وقد اختلف أهل العلم في ذلك.

- فذهب البعض إلى جواز ذلك وانعزاله به، لأنه كما لم تلزمه الإجابة في الابتداء - عند شغل المنصب - لا يلزمه كذلك الاستمرار في المنصب اللهم إلا إذا لم يوجد من يساويه ويكافئه في الشروط المطلوبة، فتتعين في حقه وتصير فرض عين يعصى بتركه.

وذهب البعض إلى عدم جواز ذلك، وأنه لا ينعزل لأنه تقلد حقوق المسلمين فليس له التخلى عنها (٢).

واحتج كلا الفريقين بما روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنه قال: أقيلونى أقيلونى. وقول الصحابة: لا نقيلك ولا نستقيلك (٣).

فقال أصحاب الرأى الأول: لو لم يكن ذلك جائزا لأنكرت الصحابة ذلك عليه، ولقالوا له: ليس لك أن تقول هذا.

وقال أصحاب القول الثانى: إن الصحابة لم يوافقوه على عزل نفسه ولو كان عزل نفسه مؤثرا لما طلب منهم الإقالة.

أما إذا لم يكن هناك باعثا له على الاستقالة، فاختلف أهل العلم على ثلاثة أقوال، القولين السابقين.

---

(١) عن أبى بكرة رضى الله عنه قال: رأيت رسول الله ﷺ على المنبر والحسن بن على إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول: إن ابنى هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين.

أخرجه البخارى ك الصلح، ك فضائل الصحابة ح رقم٢٧٠٤ -٣٦٢٩-٣٧٤٦.

وأخرجه أبو داود والترمذى والنسائى وأحمد والحاكم.

(٢) تفسير القرطبى ج١ ص٢٧٢، وكذلك الشنقيطى في تفسيره أضواء البيان ج١ ص٥٩.

(٣) رواه الطالقانى في السنة بإسناد ضعيف - قال ابن حجر: هو منكر متنا منقطع سندا. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعى الكبير ج٤ ص٥٢.

والقول الثالث أنه لو ولى غيره وكان مثله أو أفضل منه جاز على قول، وقيل لا يجوز، وإن ولى • هو دونه أو لم يول أحدا لم ينعزل قولا واحدا [1].

ثانيًا: الإقالــــة:

وهى عزل الخليفة عن طريق أهل الحل والعقد من غير استخدام للقوة فإذا ما تخلف شرط من الشروط المعتبرة في الخليفة والمؤثرة في تحقيق مقاصد الإمامة، وأصبح الخليفة عاجزا عن القيام بواجباته على الوجه الأكمل، ولم يقم الخليفة من جانبه بطلب الاستعفاء، فإن أهل الحل والعقد في الدولة يحكمون بعزله من منصبه.

ولا يحكم بعزله من منصبه إلا بعد اليأس من إصلاحه ولا بأس بتنظيم وتقنين طرق العزل، وذلك بتحديد أسبابه أو بتحديد إجراءاته، كاشتراط أغلبية معينة للحكم بالعزل، والتزام ضوابط موضوعية حتى لا تتحكم الأهواء والنزعات فيه [2].

وذلك منعا لحدوث تصادم بين الخليفة وبين أهل الحل والعقد في مثل هذا الأمر الهام.

والعزل لا يكون لآحاد الناس، وإنما يناط بأهل الاختيار – أهل الحل والعقد – لأنه لو ترك لأهواء العامة لكان ذلك مدعاة لعدم الاستقرار مما يعرض منصب الخلافة للأخطار.

وفي السنة الصحيحة تلميح وإشارة لهذا الأمر الهام.

فعن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال لعثمان بن عفان رضى الله عنه: « يا عثمان إنه لعل الله يقمصك قميصا، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعه لهم » [3].

وعنها أن رسول الله ﷺ قال: « يا عثمان إن ولاك الله هذا الأمر يوما فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذى قمصك الله فلا تخلعه». يقول ذلك ثلاث مرات [4].

---

(١) قال النووى في الروضة: وإن عزل نفسه بلا عذر ففيه أوجه: أصحها لا ينعزل وبه قطع صاحب البيان وغيره، والثانى ينعزل لأن إلزامه الاستمرار قد يضربه في آخرته ودنياه، والثالث – وبه قطع البغوى – إن لم يول غيره أو ولى من هو دونه لم ينعزل، وإن ولى مثله أو أفضل منه ففى الانعزال وجهان.

روضة الطالبين وعمدة المفتين ج١٠ ص٤٨.

(٢) في بيان هذا التقنين راجع د. صلاح الدين دبوس – الخليفة توليته وعزله ص٣٧٥.

(٣) أخرجه الترمذى – ك المناقب – وقال: حديث حسن غريب، وأخرجه ابن أبى عاصم في كتاب السنة له وقال الألبانى في تخريجه: إسناده صحيح ج٢ ص٥٦٠ رقم ١١٧٣

(٤) أخرجه ابن ماجه – المقدمة في فضائل عثمان رقم ١١٢، وأحمد في المسند ج٦ ص٧٥ وفي إسناده الفرج بن فضالة قال ابن=

وقد اضطرب كثير من الناس في فهم هذه الأخبار.

فذهب البعض إلى أن الإسلام يمنع من عزل الخليفة وإن جار وأن الخليفة يحكم بمقتضى حق إلهى مقدس. ليس لأحد من الناس فسخ هذا العقد والطعن في هذا الحق، واستدلوا على ذلك بما في هذه الأخبار من وصف الخلافة بأنها قميص قمصه الله للخليفة أى ألبسه له فلا يجوز لأحد من الناس خلعه. وهذا مذهب كثير من المستشرقين [1].

وذهب البعض الآخر مذهبا شططا فطعنوا في هذه الأخبار لكى يدافعوا عن النظام الإسلامى ويدفعوا عنه طعنات المستشرقين.

والحقيقة أن الإسلام لا يقر الاستبداد ولا يمنح الخليفة حقا إلهيا مقدسا، وهذه الأخبار مقبولة لا يمكن ردها والطعن فيها، ولكنها تتأول على حال الفتنة التى يقوم فيها الرعاع على الخليفة فلو استجاب إليهم لصار الحل والعقد بيدهم وهم ليسوا أهلاً لذلك – وهذا هو الذى حدث في الفتنة التى أودت بالخليفة الراشد عثمان قتيلا وبالأمة إلى غمار الفتنة والشقاق.

ثالثـا: الخروج – الثورة على الإمام:

إذا أصبح الإمام عاجزا عن أداء واجبه بفقد بعض الشروط السالفة وصار مستحقا للعزل وجب على الأمة عزله وتولية غيره ممن يصلح لشغل هذا المنصب .

ولكن سبيل العزل قد لا يكون متيسرا في غالب الأحوال، فقد يحتمى مثل هذا الإمام بالقوة ولا يذعن لرغبة الأمة في الإصلاح أو التغيير، وهنا لا يكون أمام الأمة سوى خيار واحد، هو الخروج على مثل هذا الإمام ومقاتلته حتى تتمكن من عزله، ولكن الخروج ينطوى على محاذير كثيرة، إنه دعوة للقتال والفتنة، وذلك شر عظيم تدفع الأمة ثمنه فادحا من دمائها وقوتها وأمنها.

لأجل ذلك كان الخلاف بين فقهاء الأمة وأولى الرأى فيها حول هذه المسألة كبيرا.

فبينما ذهب فريق إلى عدم جواز الخروج لما فيه من فتن تراق فيها الدماء وتستباح فيها الحرمات، ما

= حجر في التقريب: ضعيف.

والحديث أخرجه ابن ابى عاصم في كتاب السنة ج٢ ص٥٥٩ رقم ١١٧٢ قال الألبانى: إسناده صحيح على شرط مسلم – وأخرجه ابن حبان رقم ٢١٩٦ والحاكم ج٣ ص٩٩ وقال صحيح الإسناد وأخرجه أحمد في المسند ج٦ ص٨٧ بإسناد صحيح فهو شاهد صحيح للذى قبله يقويه.

(١) انظر د. ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية. حشد فيه المؤلف أقوال هؤلاء المستشرقين ورد عليها ص ٢٩٩.

لم يصل الأمر إلى درجة الكفر البواح الذى لا يمكن السكوت عليه بحال[1].

ذهب فريق أخر إلى وجوب الخروج وإنكار المنكر وتغييره وأن ذلك فرض على الأمة لا ينبغى تركه وتضييعه[2].

واستدل كل من الفريقين بأدلة من الكتاب والسنة لتبرير ما ذهب إليه. وسوف نعرض بعون الله لأدلة كلا الفريقين.

أدلة القائلين بوجوب الخروج على الحاكم لظلمه وفسقه:

استدل القائلون بوجوب الخروج على الحاكم لظلمه وفسقه وبدعته بأدلة من الكتاب والسنة، وبفعل كثير من الصحابة ومن تبعهم من سلف الأمة.

١ – الآيات التى توجب قتال الفئة الباغية، وعدم التعاون مع الظلمة بل ومنع إمامتهم قال تعالى: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا، إن الله يحب المقسطين﴾** [سورة الحجرات: آية رقم ٩].

فأوجب الله قتال الفئة الظالمة الباغية سواء كانت هذه الفئة في جانب الحاكم أو ضده طالما أنها مصرة على الظلم والبغى، فإن رجعت إلى الحق وأذعنت له فلا حاجة للقتال حينئذ، ولكن الحاجة تكون ماسة لإقرار النظام القائم على العدل والقسط ولو لم يكن القتال واجبا في هذه الحالة لما أمر الله تعالى به.

وقال تعالى: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان﴾** [سورة المائدة: آية رقم٢].

أمر الله تعالى المؤمنين بالتعاون مع أهل العدل على البر والتقوى وكل ما فيه صلاح الأمة في دينها ودنياها، ونهى عن التعاون مع الظلمة في ظلمهم وعدوانهم، وهذا النهى يقتضى وجوب الأخذ على يد الظالم وكفه عن الظلم، لأن الساكت على الحق شيطان أخرس، بل هو معاون للظالم على ظلمه، وقد أمر النبى ﷺ بالأخذ على يدى الظالم فقال: « انصر أخاك ظالما أو مظلوما فقال رجل: يا رسول الله

---

(١) ذهب إلى هذا جمهور أهل السنة والجماعة من المحدثين والفقهاء وهو المأثور عن الأشاعرة، وتشدد في ذلك بعض علماء الحديث. والإمامية لا يجيزون الخروج إلا إذا ظهر المعصوم وأمرهم به.

(٢) هذا مذهب الخوارج، والمعتزلة، والشيعة الزيدية، وعليه بعض أهل السنة، ويبدو أنه مذهب كثير من أهل البيت ، ومال إليه ورجحه ابن حزم الظاهرى ج٤ ص١٣٢ –١٣٥.

أنصره إذا كان مظلوما، أفرايت إذا كان ظالما فكيف أنصره؟ قال تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره » (١).

وقال تعالى: ﴿ وإذ ابتلى إبراهيمَ ربُّهُ بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي. قال لا ينال عهدى الظالمين ﴾ [سورة البقرة: آية رقم ١٢٤].

وقد سبق أن أوردنا هذه الآية وما فيها من الدلالة على أن الظالم لا يكون إماما، وأن الإمامة لا تكون إلا لأهل العدل، فإذا صار الإمام ظالما وجب حجزه عن الظلم ولو أدى الأمر إلى عزله والخروج عليه.

٢- ومن الأدلة على وجوب الخروج على الظلمة أن الظلم والفسق والبدعة منكرات عظيمة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على الأمة فإذا لم تجد الأمة سبيلا لإزالة هذا المنكر إلا بعزل الحاكم والخروج عليه، كان عليها أن تقدم عليه ما لم يؤد ذلك إلى منكر أشد.

هذا وقد سبق أن أوردنا الآيات والأحاديث الدالة على ذلك وكذلك الوسيلة التى تسلكها الأمة في تغيير المنكرات وإزالتها بما يغنى عن الإعادة (٢).

٣- ومن الأدلة على ذلك الأحاديث التى تحث على جهاد الظلمة والتحذير من خطر الأئمة المضلين كقول النبى ﷺ: « فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل » (٣).

وقول عمر: فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه، فقيل له: وما عليك لو قلت وإن تعوج عزلوه قال: لا القتل أنكل لمن بعده (٤).

وقول النبى ﷺ : « إنما أخاف على أمتى الأئمة المضلين » (٥).

وقوله ﷺ: « هلاك أمتى على يد غلمة من قريش » (٦) فلو تركوا في غيهم وضلالهم هلكت الأمة فوجب الأخذ على أيديهم وعزلهم

٤- لقد كان للسلف الصالح من الصحابة فمن بعدهم رأى واضح في هذه المسألة، فالذين خرجوا على الإمام الشهيد عثمان ومن بعده الإمام الشهيد على لم يدعوا أن خروجهم كان بسبب كفر الإمام

---

(١) أخرجه البخارى بهذا اللفظ ك الإكراه ٨٩- ب٧ ح رقم ٦٩٥٢ وأخرجه بألفاظ أخر ك المظالم ٤٦- ب ٤ أعن أخاك ظالما أو مظلوما ح رقم وأخرجه بالفاظ أخر ك المظالم ٤٦- ب ٤ أعن أخاك ظالما أو مظلوما ح رقم ٢٤٤٣، ٢٤٤٤، وأخرجه مسلم بمعناه وفيه قصة طويلة - ك البر والصلة - ب نصر الأخ ظالما أو مظلوما ح رقم ٢٥٨٤.

(٢، ٣، ٤) راجع مسئولية الإمام أمام الأمة وتخريج هذه النصوص هناك.

(٥) أخرجه الترمذى ك الفتن ب ما جاء في الأئمة المضلين وقال حديث حسن صحيح.

(٦) أخرجه البخارى ك الفتن ٩٢ ب قول النبى: هلاك أمتى على يدى أغيلمة سفهاء ح رقم ٧٠٥٨.

أو تركه للصلاة، وإنما كان خروجهم لأمور نقموها [١].

وربما كان الأمر أكثر وضوحا في خروج الحسين بن على ثم عبد الله بن الزبير على يزيد بن معاوية، وكذلك خروج أهل المدينة على يزيد زمن الحرة [٢].

أما موقف الكثيرين من أهل بيت النبى ﷺ في هذه المسألة فقد تبدى عمليا في خروج كثير منهم على حكم الأمويين والعباسيين [٣].

وكذلك خروج جمهور التابعين من الفقهاء والمحدثين بالبصرة على الحجاج بن يوسف الثقفي [٤].

كيفية الخروج:

إذا كان أصحاب هذا الرأى قد اتفقوا على وجوب الخروج على الحاكم لظلمه وفسقه وبدعته، فإنهم قد اختلفوا في كيفية الخروج وعدد الخارجين.

أما الخوارج فإنهم لا يرون بديلا عن الخروج ولو بذلوا في سبيله الأرواح، ولو فاقهم أهل الباطل عددا وعدة، ولا شك أن تاريخ الخوارج وحركاتهم منذ عهد الراشدين ناطق بذلك.

والمعتزلة يقولون: إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا

---

(١) لم يكن الخارجون على عثمان رضى الله عنه من الصحابة، وإنما هم أهل العراق ومصر نقموا عليه أمورا ثم قتلوه مظلوما، ولم يكن الخارجين على الإمام على رضى الله عنه وجلهم من الصحابة يطعنون في إمامته، وإنما كان خروجهم طلبا للقصاص من قتلة عثمان.

(٢) قتل الحسين سنة ٦١هـ بكربلاء، وقتل عبد الله بن الزبير سنة ٧٣ هـ بمكة وكان قد خرج على يزيد، وبويع بالخلافة وقد خرج أهل المدينة سنة ٦٣هـ وخلعوا يزيد بن معاوية وطعنوا عليه لما بلغهم من فسقه.

(٣) ممن خرج من آل البيت بعد الحسين بن على رضى الله عنه:

- زيد بن على بن الحسين سنة ١٢١هـ.
- يحيى بن زيد بن على سنة ١٢٥هـ.
- محمد بن عبد الله بن حسن – النفس الزكية – سنة ١٤٥هـ بالمدينة خرج على المنصور.
- إبراهيم بن عبد الله – أخو محمد – سنة ١٤٥ هـ بالكوفة.
- الحسن الهرشى يخرج بخرسان ويدعو للرضى من آل محمد سنة ١٩٩هـ.
- ومحمد بن ابراهيم بن اسماعيل بن الحسن بن الحسن بن على بالكوفة سنة ١٩٩هـ.
- إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد – الجزار – باليمن سنة ٢٠٠ هـ. وقد رجع وتاب عن ذلك

(٤) مع ابن الأشعث، ووافقه على خلع الحجاج وعبد الملك بن مروان جميع من بالبصرة من الفقهاء والقراء والشيوخ والشباب– البداية والنهاية ج٩ ص٤١ وما بعدها.

السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا.

ولم يستطع المعتزلة على مدى تاريخهم أن يحققوا هذا الأمر، ولم تعرف لهم أى حركة للخروج، اللهم إلا إذا اعتبرنا مشاركة بعضهم لبعض الخارجين من الشيعة محاولة للخروج وتحقيق هذه القاعدة عندهم.

والزيدية يروى عنهم أن أقل عدد للخروج أن يكونوا عدد أهل بدر – ثلاثمائة وثلاثة عشر – ويذهب آخرون إلى وجوب الخروج إذا بلغ مقدارهم نصف أهل البغى. لأن الله تعالى يقول: ﴿ **الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين** ﴾ [سورة الأنفال: آية رقم ٦٦].

وواضح أن جل القائلين بوجوب الخروج قد قيدوه بالقدرة عليه وإن اختلفوا في حدود هذه القدرة، كما أنهم قد اتفقوا على وجوب عزل الحاكم، ومبايعة غيره ممن يقاتلون تحت رايته [١].

الرد على أدلة القائلين بوجوب الخروج:

الحقيقة التى لا جدال فيها أن هذه الأدلة لا تسلم من المعارضة فالآيات التى استندوا إليها عمومات، والاحتمالات الواردة عليها كثيرة، فالآية الأولى التى توجب قتال الفئة الباغية والتى استدلوا بها على مشروعية الخروج والقتال، إنما نزلت في حق المقتتلين من المؤمنين، وهذا واضح من منطوق الآية، ويشهد له ما ورد في أسباب نزولها، أما أن يستدل بهذه الآية على استحداث قتال بين المؤمنين فهو استدلال بعيد.

وكذلك فالآية تأمر بالإصلاح بين المتقاتلين أولا وآخرا، فإذا لم تنفع سبل الإصلاح في وقف هذا القتال وجب على أهل الحق أن يضربوا على يد الباغى حتى يوقف القتال ويذعن للصلح.

والآية الثانية أمرت بالتعاون على البر والتقوى وعدم التعاون على الإثم والعدوان، وغاية ما فيها في موضوعنا أن يمتنع المؤمنون عن التعاون مع الحاكم الظالم فيما يظلم فيه، وقد سبق أن بينا أن هذا من المتفق عليه بين جماهير المسلمين: أن يطاع في طاعة الله، ولا يطاع فيما يأمر به من معاصى الله، لأنه

---

(١) يراجع في ذلك القسم الأول من هذا البحث – الفرق الإسلامية والخلافة، ويراجع أيضا مقالات الإسلاميين للأشعرى ج٢ ص١٤٠.

وراجع: محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة في الفقه الإسلامى ص٤٠٥ وما بعدها.

لا طاعة في معصية، ما لم يكن المأمور مكرها إكراها ملجئا، وهذا أمر معروف له تفصيله في مباحث الإكراه من كتب الفقه وغيرها.

وليس الخروج على الأئمة من التعاون على البر والتقوى،بل قد يكون من الإثم والعدوان المنهى عليه لما يترتب عليه من مضار.

والآية الثالثة يمكن حملها على منع الظالم من تولية الإمامة ابتداء وليس على الخروج عليه بعد توليته، لأن المنافاة بين الظلم وبين الإمامة في الابتداء لا تقتضى المنافاة في البقاء، لأن الدفع أسهل من الرفع على حد قول جمهور العلماء، وهذا بالطبع ما لم يصل الظلم إلى حد الكفر أما إذا وصل إلى هذا الحد فإنه ينافي الإمامة بقاء أيضا بلا ريب وينعزل به الخليفة قطعا ولو لم يتحقق العزل إلا بالخروج(١).

وبالجملة فهذه الآيات وغيرها عمومات مُعَارَضَة بنصوص خاصة في النهى عن الخروج على الأئمة ومنابذتهم، والأمر بالصبر على ظلمهم، ولا تعارض بين عام وخاص كما هو معلوم من علم الأصول. أما الآيات والأحاديث التى تأمر بوجوب إنكار المنكر والأمر بالمعروف فهى عامة مخصوصة بالنصوص المشار إليها آنفا، خاصة والإنكار لا يعنى بحال مجرد الخروج على الحاكم، بل الإنكار قد يكون باللسان وهو النصح والوعظ ولا يخفي ما له من دور بارز في الإصلاح، وقد يكون بالقلب وعدم مشاركة الظالم في ظلمه، وله أيضا دور بارز وفعال كما سبق أن بينا.

أما الأحاديث التى تحث على جهاد الظلمة وتحذر من خطر الأئمة المضلين، فإن قائل هذه الأحاديث – النبى ﷺ – قد بين لنا سبيل هذا الجهاد وهو النصح والوعظ والإرشاد، وعدم المشاركة في الظلم، وإنكاره بكل وسيلة ثم الصبر عليهم وعدم الخروج عليهم إلا في حالة الكفر البواح.

أما فعل الصحابة ومن بعدهم من السلف الصالح فهو فعل غير مجمع عليه فيما بينهم، وقد عارضهم فيه كثيرون غيرهم. ولا شك أنه عند التنازع يرد الأمر إلى الكتاب والسنة، وهذا الرد يؤيد الذين لم يشاركوا في الفتن لقربه من الدليل.

هذا على سبيل الإجمال أما على سبيل التفصيل، فإن ما حدث بين الصحابة من قتال في الفتنة لم يكن خروجا بالمعنى المتعارف عليه، فالذين قاتلوا عليا لم يكونوا خارجين عليه لظلم أو فسق، وإنما كانوا

---

(١) روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى – الألوسى شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى المتوفي سنة ١٢٧٠هـ–ج١ ص٣٧٨– ط إدارة المطبعة المنيرية – ن دار إحياء التراث – بيروت – لبنان سنة ١٩٨٥.

متأولين في مسألة خاصة وهى القصاص من قتلة الخليفة الشهيد عثمان.

والذين خرجوا على عثمان وقتلوه لم يكونوا من الصحابة، بل ندد الصحابة بفعلهم وعارضوهم فيه، بل وكان فعلهم سببا في الفتنة.

وأهل السنة والجماعة لا يخوضون فيما شجر بين الصحابة في الفتنة ويقولون بأنهم اجتهدوا في ذلك فمنهم من أصاب ومنهم من أخطأ، ومن أخطأ منهم فخطؤه مغفور لاجتهاده ولم يقل أحد أن الذين خرجوا على عثمان ثم عليّ كانوا على صواب حتى يكونوا لنا أسوة في هذا الأمر.

أما ما حدث من الحسين بن على وعبد الله بن الزبير، ومن أهل المدينة زمن الحرة فقد كان عن اجتهاد منهم خالفهم فيه غيرهم كثيرون كما كان من ابن عمر وابن الحنفية وغيرهم [1].

وقد ندم كثير من الخارجين في زمن الحرة ومع ابن الأشعث على ما كان منهم لما رأوا ما تولد عن فعلهم من أضرار [2].

وكثير من الخارجين كانوا يرون أن الأمر قد وصل بالخليفة أو ببعض معاونيه إلى حد الكفر البواح، وهذا واضح من أقوال كثير منهم في الحجاج الثقفي [3].

أما الخارجين من أهل البيت فقد كانوا متأولين في ذلك، وقد خالفهم في اجتهادهم هذا كثيرون من أكابر أهل البيت وغيرهم من الصحابة كالحسن بن علي، وابن الحنفية، وعلى بن الحسين، ومحمد الباقر وجعفر الصادق وغيرهم [4].

---

(١) أخرج مسلم في صحيحه ك الإمارة ب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر عن نافع قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية، فقال: أطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة. فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثا سمعت رسول الله ﷺ يقوله، سمعت رسول الله ﷺ يقول: « من خلع يدا من طاعة لقى الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ». ح رقم ١٨٥١.

(٢) أورد ابن كثير في البداية والنهاية ما ذكره ابن جرير الطبرى في تاريخه من اعتذار الشعبى للحجاج، البداية ج٩ ص٥٤ ومن قوله: « أصابتنا فتنة لم تكن فيها بررة أتقياء ولا فجرة أقوياء ».

(٣) ذكر ابن كثير في البداية والنهاية ج٩ ص١٥٢ وما بعدها أقوال بعضهم في كفره فمن ذلك « قيل لسعيد بن جبير: أخرجت على الحجاج؟ قال: إني والله ما خرجت عليه حتى كفر.

وعن الأعمش قال: اختلفوا في الحجاج، فسألوا مجاهدا فقال: تسألون عن الشيخ الكافر.

(٤) وربما كان خروج أكثرهم نابعا من الاضطهاد الذى عانوه على يد الأمراء والخلفاء الأمويين والعباسيين على حد سواء، راجع ما صاحب خروج النفس الزكية وأخيه إبراهيم من ملابسات.

أدلة القائلين بعدم جواز الخروج على الحاكم لظلمه وفسقه:

لقد استند أصحاب هذا القول إلى أدلة صحيحة صريحة من السنة يصعب بحال من الأحوال معارضتها وعدم التسليم لها من ذلك: حديث عوف بن مالك الأشجعي رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قال: قلنا: يارسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولى عليه وال فرآه يأتى شيئا من معصية الله فليكره ما يأتى من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة » (1).

وعن أم سلمة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ ومن أنكر سلم، ولكن من رضى وتابع قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا» (2). وعن عبادة بن الصامت قال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان »(3).

فانظر كيف أخبر النبى ﷺ أنهم من شرار الأئمة وأنهم يفعلون أمورا منكرة، ثم نهى عن قتالهم ما داموا مقيمين للصلاة، ثم نصح الأمة أن تنكر عليهم هذه الأمور ولا تتابعهم عليها وذلك بالوسائل المشروعة التى بيناها من قبل، وانظر كيف ذكر استئثار الولاة ثم نهى عن منازعتهم والخروج عليهم ما لم يصل بهم الأمر إلى حد الكفر البواح.

ومن ذلك ما جاء عن النبى ﷺ من نهى عن القتال في الفتنة، عن الأحنف بن قيس قال: ذهبت لأنصر هذا الرجل – يعنى عليا – فلقينى أبو بكرة فقال: أين تريد؟ فقلت: أنصر هذا الرجل فقال: أرجع، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: « إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، فقلت: يارسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه » (4).

---

(1) أخرجه مسلم وسبق تخريجه قريبا .

(2) أخرجه مسلم وسبق تخريجه قريبا .

(3) متفق عليه وسبق تخريجه قريبا والأحاديث في ذلك كثيرة وفيما أوردناه كفاية .

(4) متفق عليه – أخرجه البخارى ك الإيمان ب خوف المؤمن أن يحبط عمله وهو لا يشعر وكذلك في ك الفتن ب إذا التقى المسلمان بسيفيهما ح رقم ٧٠٨٣ ومسلم ك الفتن ح رقم ٢٨٨٨ ب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما.

والخروج يتضمن فتنة عظيمة يجب تجنبها، وقد استقر رأى أهل السنة على ترك القتال في الفتنة، وصاروا يذكرون ذلك في عقائدهم.

ومن ذلك موقف الصحابة الذين اعتزلوا في الفتنة، ورأيهم أقرب إلى الدليل الصحيح، كما هو واضح من الحوار الذى دار بين أبي بكرة وبين الأحنف بن قيس، وبين عبد الله بن عمر وابن مطيع. وبين سعد بن أبي وقاص وابنه (١).

ومن ذلك إجماع الصحابة ومن بعدهم من أئمة السلف على صحة الصلاة خلف أئمة الجور والفسق، ولم يشذ في ذلك إلا أهل البدع والأهواء، ولم يقل أحد منهم بجواز ترك الجمع والجماعات لأجل ظلم الأئمة، وكذا في سائر الطاعات والقربات، وفي الحديث « ثلاث من أصل الإيمان، الكف عمن قال لا إله إلا الله لا نكفره بذنب ولا نخرجه من الإيمان بعمل، والجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتى الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار »(٢)، ومذهب أهل السنة أن هؤلاء الأئمة يشاركون فيما يحتاج إليهم فيه من طاعة الله، فنصلى خلفهم الجمعة والعيدين وسائر الصلوات ونجاهد معهم الكفار، ونحج معهم، ويستعان بهم في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإقامة الحدود، فإن الإنسان لو قدر أن يحج في رفقة لهم ذنوب لم يضره هذا شيئا وكذلك الغزو وغيره من الأعمال الصالحة إذا فعلها البر وشاركه في ذلك الفاجر لم يضره ذلك شيئا، فكيف إذا لم يمكن فعلها إلا على هذا الوجه. ويستعان بهم أيضا في العدل في الحكم والقسم، فإنه لا يمكن عاقلا أن ينازع في أنهم كثيرا ما يعدلون في حكمهم وقسمهم، ويعاونون على البر والتقوى ولا يعاونون على الإثم والعدوان (٣).

وكل عاقل يعلم علما ضروريا أن هذا أقرب إلى مراعاة مقاصد الشرع الذى يقضى بوجوب دفع الضرر الكبير وتحمل الضرر الصغير إذا لم يمكن دفعه بالكلية « تحمل أدنى الضررين ».

---

(١) سبق أن أوردنا حوار ابن عمر وابن مطيع، أما ما دار بين سعد بن أبي وقاص وابنه فقد أخرجه مسلم جاء عمو بن سعد إلى أبيه وهو معتزل في إبله فقال: الناس يتنازعون الإمارة وأنت هاهنا، فقال: يا بنى. إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: « إن الله يحب العبد الغنى الخفي التقى».

وقال ابن عساكر: ذكر بعض أهل العلم أن ابن أخيه جاءه فقال له: يا عم هاهنا مائة ألف سيف يرونك أحق الناس بهذا الأمر، فقال: أريد سيفا واحدا إذا ضربت به المؤمن لم يصنع شيئا وإذا ضربت به الكافر قطع.

ابن كثير – البداية والنهاية ج٨ ص٧٨.

(٢) أبو داود – ك الجهاد – ب الغزو مع أئمة الجور، وفي اسناده مجهول نص على ذلك الزيلعى في نصب الراية ج٣ ص٣٧٧.

(٣) ابن تيمية – منهاج الاعتدال ومختصره للحافظ الذهبى ص٢٨٤.

وإما أن يقال: يجب منع الحاكم الظالم وقتاله، ولا تجوز الصلاة خلفه، ولا تجوز مشاركته في القرب والطاعات أيا كانت، وهذا يجر إلى الفساد وسفك الدماء وتعطيل الشرع بالكلية، حتى ولو كان الخارج من أهل الدين والصلاح.

وإما أن يقال: يطاع في طاعة الله ويعصى في معصية الله، ونسعى في تقويم اعوجاجه بالوسائل المشروعة والمبينة سلفا.

وباستعراض حالات الخروج التى شهدتها الساحة الإسلامية منذ نشأة الدولة الإسلامية وإلى يومنا هذا، لم نر حالة واحدة تبشر بالخير، بل إنها جميعا لم تؤت ثمارها المرجوة، فهى غالبا ما تفشل ولا ينتج عنها سوى اتساع دائرة الفتن، وحتى حالات الخروج التى كللت بالنجاح فهى رغم ما بذل في سبيلها من دماء لم تأت إلا بأنظمة شبيهة بالنظام الذى خرجت عليه، إن لم يكن أسوأ منه.

وعلى العكس من ذلك فإن كل حركات الإصلاح التى شهدتها الدولة الإسلامية، لم تتخذ من الخروج والقتال سبيلا لها، بل كانت النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وغير ذلك من الوسائل الشرعية هى سبيل الإصلاح، فعمر بن عبد العزيز لم يحقق ما حققه من عدل وإصلاح عن طريق الخروج، وأحمد بن حنبل لم يتصد للفتنة بالسيف والرجال.

إن رسول الله ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر، وقد استأذن الصحابة رسول الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما أقاموا الصلاة، وقال: من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يدا من طاعه.

ومن تأمل ما جرى على الإسلام من الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل، وعدم الصبر على منكر فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه، فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت ورده على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك – مع قدرته عليه – خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثى عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد، لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه. فإنكار المنكر أربع درجات:

الأولى: أن يزول ويخلفه ضده.

الثانية: أن يقل، وإن لم يزل بجملته.

الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله.

الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه.

فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد والرابعة محرمة. اهـ [1]

مما سبق يتضح لنا:

- أن مذهب القائلين بعدم جواز الخروج على الحاكم لأجل الظلم أو الفسق أو البدعة هو الأرجح.
- أن مسألة عزل الحاكم أو الخروج عليه مسألة مصلحية ينبغي أن تراعى فيها مصلحة الأمة.
- أن أهل الحل والعقد في الأمة هي الفئة الوحيدة صاحبة القرار والقول الفصل في هذه المسألة، وأن غيرهم تبع لهم.
- أن الصبر على جور الحاكم وظلمه لا يعنى بحال من الأحوال إقراره عليه، ولكن وسائل الإنكار دون الخروج كثيرة وفعالة.
- أن الحاكم الكافر لا يصلح أصلا لسياسة المسلمين ومن ثم فلا يمكن إقراره أو الصبر عليه، بل يجب الخروج عليه وعزله، ويحرم الخضوع له، وإن أدى الأمر إلى الهجرة، وأهل الحل والعقد هم أولَو الأمر الذين يتولون عزله وتحريك الصراع ضده.

* * *

(١) ابن القيم - أعلام الموقعين عن رب العالمين ج٣ ص٤ - ن مكتبة الكليات الأزهرية.

خاتمة البحث

هذا هو نظام الخلافة الإسلامية، نظام الحكم في الإسلام، التطبيق الأمثل لشرع الله، الذى يدين له المسلمون جميعا بالولاء.

إنه نظام شامل وبناء متكامل يقوم على أمر هذا الدين، يدعو له، ويطبقه. ويسوس الدنيا به.

نظام أسسه رسول الله ﷺ وأرسى دعائمه وقام عليه أصحابه من بعده، ففتحوا به قلوب العباد وأذلوا به الجبابرة الذين صدوا عن سبيل الله.

وإذا كان المسلمون قد ابتعدوا عنه قليلاً أو كثيراً فبظلم منهم في حق هذا الدين، وبتفريطهم فيما هو واجب عليهم، حتى صاروا على كثرتهم غثاء كغثاء السيل، وتداعت عليهم الأمم من كل مكان تستنزف ثرواتهم، وتشكل عقولهم وأفكارهم.

وحتى يتنبه المسلمون إلى هذه الحقيقة، ويسعوا إلى تغيير هذا الواقع الأليم كانت هذه الدراسة التى أرجو أن تكون خطوة على الطريق، ولبنة في البناء، والله المستعان.

نتائج البحث:

وأغلب هذه النتائج من البديهيات التى يسلم بها كل دارس منصف لشريعة الإسلام ونظام الحكم فيها.

١ – الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، وقد وضح هذا جلياً منذ هاجر النبى ﷺ من مكة إلى المدينة، وأرسى بنيان الدولة. وحتى قبل الهجرة، فإن الدلائل تشير إليه.

٢ – الدولة الإسلامية دولة دينية تقوم بالإسلام قولاً وعملاً، دعوة وتطبيقاً، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتؤمن بالله.

ولا يعنى هذا بحال من الأحوال أن الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية أو أن نظام الحكم فيها يقوم على الاستبداد باسم الدين، بل الحقيقة أنها أبعد ما تكون عن ذلك كله.

٣ – الدولة الإسلامية دولة عقدية، قامت وتأسست بناء على تعاقد حقيقى تم بين حاكمها

ومؤسسها الأول وبين الأفراد فيها، وقد تجلى هذا التعاقد في صورة البيعة – بيعة العقبة الكبرى – بل صارت البيعة – الانتخاب – هي الطريقة المثلى لنقل السلطة وتداولها بعد ذلك.

٤– الدولة الإسلامية دولة شرعية – قانونية – يخضع فيها الحاكم والمحكوم لشرع الله، ويقوم نظام الحكم فيها على أسس واضحة متينة.

ولعل أهم هذه الأسس:

– الشرعية

– كفالة الحقوق والحريات وإقرار العدل والمساواة.

– الشورى في الحكم وفي تداول السلطة

– الطاعة في المنشط والمكره والعسر واليسر ما لم تخرج السلطة عن إطار المشروعية.

– مناصحة ولاة الأمور وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر دون تشهير أو فضيحة أو تعيير.

– السماح بالمعارضة المنظمة والتعددية في هذا الإطار دون خروج على الشرعية.

٥– الدولة الإسلامية دولة واحدة تسعى للوحدة وتحافظ عليها، لأن فيها القوة، والعصمة.

ولهذا فهي لا تقر التفرق ولا الشتات، بل ولا تقر كل دعوة تخرج على منهج الجماعة لا قولاً ولا عملاً، ومن هنا كان منهج أهل السنة والجماعة هو منهجها لقول النبي ﷺ « فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدى »

٦– نظام الحكم في الإسلام نظام فريد، له ذاتيته الخاصة فهو ليس نظاما ديمقراطيا، ولا شموليا ليس نظاماً رأسماليا ولا اشتراكيا، وإنما هو نظام خاص يقوم على مبادئ الشريعة الإسلامية.

٧– والسيادة في الدولة الإسلامية لا يملكها الحاكم ولا تملكها الأمة التى تختاره، وإنما يملكها الله تعالى وحده، وتدل عليها شريعته الواضحة، ومن هنا فلا يجوز الخروج على أحكام هذه الشريعة بحال وإلا تخلت الدولة عن هويتها.

٨– الخليفة – الإمام – هو أمير المؤمنين تختاره الأمة من صفوتها الذين تجمعت فيهم شروط الإمامة ومن أهمها العلم والعدالة، ولأن مدار الصلاحية على القوة والأمانة، القوة على تحمل أعباء هذا المنصب والأمانة التي يؤدى بها إلى كل ذى حق حقه.

٩– الأمة هى التى تختار الخليفة وتبايعه، تختاره عن طريق أهل الحل والعقد، وتبايعه جماهير الأمة وتعلن رضاءها به، ودخولها في طاعته.

وأى طريق للاختيار لا تظهر فيه إرادة الأمة فهو نوع من التغلب غير المشروع.

١٠- يقوم الخليفة بالأعباء المنوطة به، وهى تندرج تحت أصلين ، حراسة الدين. وسياسة الدنيا به، وهما أهم مقاصد الإمامة.

١١- للخليفة على الأمة حقوق تتمثل في وجوب طاعته ونصرته ومعاونته، وتعيين راتب مالى له.

١٢- تأقيت مدة الرئاسة من عدمه أمر متروك للأمة فإن رأت المصلحة فيه وجب النص عليه في عقد الاختيار.

١٣- الخليفة مسئول عن أعماله وعن معاونيه وتنقسم المسئولية إلى قسمين، قسم دينى يقوم على صرح الإيمان بالله واليوم الأخر، وقسم سياسى وهو مسئوليتة أمام الأمة التى اختارته وبايعته، ومسئوليتها عن معاونته ونصرته، وتصحيح مساره عند الاعوجاج.

١٤- تمارس الأمة حقها في مراقبة الخليفة - الحاكم - عن طريق النصح، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بطريقة منظمة متدرجة لا تسمح بإثارة الفتن وسفك الدماء.

لقد حاولت أن أعرض للفكر الصحيح المبنى على الدليل ولو كان بعيداً عن الواقع الذى عاشته الأمة في فترات طويلة ابتعدت فيه عن الحق قليلاً أو كثيراً وعرضت لمحاسن نظام الخلافة مركزاً على الدعائم التى يقوم عليها، ونصبته للمقارنة في ميزان البحث مع الأنظمة المعاصرة على اختلافها وتنوعها حتى يتبين للمسلم مكانة نظام الحكم في الإسلام وفضله وحتى لا تظل الأنظمة المعاصرة مهيمنة على عقول المسلمين ينظرون إليها بشغف وإعجاب ورغبة في تطبيقها في بلادهم رغم اختلافها مع طبيعة المسلمين ودينهم، وينسون أن في أحكام الدين وشرائعه ما يغنى عنها، بل ويفوقها، ويتناسب مع احتياجات المسلمين.

وقد عرضت للقصور الذى شاب نظام الخلافة، وكيف يتعامل المسلمون مع هذا القصور بالقدر الذى يحفظ عليهم وحدتهم وقوتهم ولا يسمح بانهيار نظامهم.

وأخيراً فما كان في هذا البحث من صواب فبتوفيق الله عز وجل، وما كان فيه من خطأ فمن الشيطان ومنى والله يعفو عن زلاتنا ويهدينا سواء السبيل إنه نعم المولى ونعم النصير.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

والحمد الله رب العالمين

* * *

ثبت المراجع

(١) القرآن الكريم، كتاب الله عز وجل

إبراهيم درويش:

(٢) دراسة الحكومات المقارنة – بالاشتراك مع الدكتور بكر العمرى – ن الهيئة العامة للكتاب.

أحمدأمين:

(٣) ظهر الإسلام – ن مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦م.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد المتوفي سنة ٣٧٠هـ.

(٤) تهذيب اللغة بتحقيق عبد السلام هارون – على حسن هلالى – ن الدار المصرية للتأليف والترجمة.

الاسفرايينى، أبو المظفر شهبور الاسفرايينى.

(٥) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين – تحقيق محمد زاهد الكوثرى – ن مكتب الثقافة الإسلامية – ط أولى سنة ١٩٤٠م.

الأشعري، أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى البصرى المتوفي سنة ٣٢٤هـ.

(٦) الإبانة عن أصول الديانة – ن الجامعة الإسلامية بالمدينة سنة ١٩٧٥م.

(٧) مقالات الإسلاميين – تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – ن مكتبة النهضة ط ثانية ١٣٨٩هـ سنة هـ.

الأعظمى د. محمد مصطفي الأعظمى.

(٨) دراسات في الحديث النبوى وتاريخ تدوينه – ط ثانية ١٩٨١م – ن جامعة الرياض.

الألبانى، محمد ناصر الدين الألبانى.

(٩) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ط ثانية – ن المكتب الإسلامى سنة ١٩٨٥م.

(١٠) دفاع عن الحديث النبوى والسيرة– بحث نشر في مجلة التمدن الإسلامى بدمشق ونشرته دار الأرقم.

(١١) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشئ من فوائدها – ن المكتب الإسلامى سنة ١٩٧٩م.

(١٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة – ن المكتب الإسلامى سنة ١٩٧٩م. ط ثانية.

(١٣) صحيح الجامع الصغير وزياداته – ن المكتب الإسلامى.

(١٤) صحيح سنن ابن ماجه – ن مكتب التربية العربى بالخليج بالاشتراك مع المكتب الإسلامى.

(١٥) ظلال الجنة في تخريج السنة – ن المكتب الإسلامى سنة ١٩٨٠م – ط أولى.

الألوسى، شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى المتوفي ١٢٧٠هـ.

(١٦) روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى – ن دار احياء التراث – بيروت سنة ١٩٨٥م.

الأنصاري، شيخ الإسلام أبو يحى زكريا الأنصارى الشافعي.

(١٧) شرح التحرير – ط أولى – المطبعة الأزهرية ١٣٠٥ سنة هـ.

الأنصارى، د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى.

(١٨) نظام الحكم في الإسلام – ن دار قطرى بن الفجاءة – الدوحة سنة ١٩٨٥م.

الأهواني، د. أنور مصطفي الأهوانى.

(١٩) رئيس الدولة في النظام الديمقراطى – سنة ١٩٤٥م.

الإيجى، القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد المتوفي سنة ٧٥٦هـ.

(٢٠) المواقف في علم الكلام – ن عالم الكتب بيروت – مكتبة المتنبى – القاهرة بشرح السيد الشريف الجرجانى.

البارونى، سليمان البارونى.

(٢١) مختصر تاريخ الإباضية – ن المكتبة السلفية.

الباقلانى، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى المتوفي سنة ٤٠٣هـ.

(٢٢) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تحقيق محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادى – ن دار الفكر العربى ١٩٧٤م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري المتوفي سنة ٢٥٦هـ.

(٢٣) الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه مطبوع مع شرحه فتح البارى – رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقى ن السلفية – ط ثالثة سنة ١٤٠٧هـ.

ونسخة ثانية طبعة العامرة المليجية سنة ١٣٣٢هـ مع حاشية السندى.

(٢٤) الأدب المفرد – ن وزارة العدل والشئون الإسلامية – الإمارات سنة ١٩٨١م.

ابن بدران، عبد القادر بن بدران الدمشقى المتوفي سنة ١٣٤٦هـ.

(٢٥) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ن مؤسسة الرسالة – ط ثالثة سنة ١٩٨٥م.

البدوي، د. اسماعيل البدوى.

(٢٦) مبادئ القانون الدستورى – دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية – ن دار الكتاب الجامعى – ط أولى سنة ١٩٧٩م.

البرماوي، الشيخ إبراهيم البرماوى الشافعي.

(٢٧) حاشية على شرح الغاية لابن قاسم الغزى طبع سنة ١٢٩٨هـ.

البري، د. ذكريا البرى.

(٢٨) أصول الفقه الإسلامى – ن دار النهضة العربية سنة ١٩٧٩م.

البغدادي، أحمد بن على بن ثابت الخطيب البغدادى المتوفي سنة ٤٦٣هـ.

(٢٩) تاريخ بغداد – ن دار الكتب العربى – بيروت

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادي المتوفي ٤٢٩هـ.
(٣٠) أصول الدين – مطبعة الدولة باستانبول – ط أولى سنة ١٣٤٦هـ.
(٣١) الفرق بين الفرق – ن دار المعرفة – بيروت.
البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى المتوفي ٥١٦هـ.
(٣٢) شرح السنة – بتحقيق شعيب الأرناؤط – ن المكتب الإسلامى – ط أولى سنة ١٣٩٤هـ.
البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحى بن جابر المتوفي ٢٧٩هـ.
(٣٣) فتوح البلدان بتحقق د. صلاح الدين المنجد – ن مكتبة النهضة المصرية.
البنا، الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا الساعاتي.
(٣٤) الفتح الربانى في ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى – ن دار الشهاب.
البنا، د. عاطف البنا.
(٣٥) النظم السياسية – أسس التنظيم السياسى وصوره الرئيسية – دار الفكر العربى سنة ١٩٨٠م.
البهى، محمد البهى.
(٣٦) حقوق الإنسان في القرآن – بحث مقدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧١م.
البيهقى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى المتوفي ٤٠٨ هـ.
(٣٧) الأسماء والصفات – تحقيق الكوثرى – المركز الإسلامى للكتاب.
(٣٨) الاعتقاد على مذهب السلف – ن دار الكتب العلمية بيروت – ط أولى ١٩٨٤م.
(٣٩) السنن الكبرى – ن دار الفكر بيروت.
(٤٠) مناقب الشافعى – تحقيق السيد أحمد صقر – ن دار التراث ط أولى ١٣٩١هـ.
الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي المتوفي سنة ٢٧٥هـ.
(٤١) سنن الترمذى – تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف – ن دار الفكر – ط ثالثة ١٩٨٧م.
التفتازاني، سعد الدين سعود بن عمر المتوفي ٧٩٢هـ.
(٤٢) شرح السعد على العقائد النسفية – ن شركة الصحافة العثمانية ١٣٢٦هـ.
توفيق عبد القادر.
(٤٣) الكتلة الإسلامية بين الكتلتين الديمقراطية الغربية والشيوعية الشرقية ن دار الجامعة – ط أولى– سنة ١٩٥١م.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى الدمشقى المتوفي ٧٢٨هـ.
(٤٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية – جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدى وولده ن الرئاسة العامة لشئون الحرمين. ٣٨ مجلد.
(٤٥) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية – المطبعة الأميرية ط أولى ١٣٢١هـ.
(٤٦) السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية – تحقيق محمد البنا – ن دار الشعب ١٩٧٠م.

(٤٧) الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية – تحقيق صلاح عزام – ط أولى ن دار الشعب ١٩٧٦م.
ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله بن ابى القاسم بن تيمية الحرانى المتوفي ٦٢١هـ.
(٤٨) منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار – مطبوع مع شرحه نيل الأوطار ن المكتبة التوفيقية.
آل تيمية، عبد السلام وولده عبد الحليم وحفيده أحمد
(٤٩) المسودة في أصول الفقه – ن مطبعة المدنى.
د. ثروت بدوى.
(٥٠) النظم السياسية – النظرية العامة للنظم السياسية – دار النهضة العربية سنة ١٩٧٠م.
ابن الأثير، أبى الحسن على بن محمد الجزرى المتوفي ٦٣٠هـ.
(٥١) أسد الغابة في معرفة الصحابة – ن دار الشعب.
(٥٢) الكامل – ن دار صادر – بيروت ١٩٨٢م.
الجرف، د، طعيمة الجرف.
(٥٣) نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ن مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣.
جريشة، د. على جريشة.
(٥٤) الغزو الفكرى والتيارات المعادية للإسلام – بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامى جامعة محمد بن سعود بالرياض – المجلس العلمى رقم ١٨ ضمن عدة بحوث أخرى.
(٥٥) أصول الشرعية الإسلامية – أركانها – ن مكتبة وهبة – ط أولى سنة ١٩٧٩م.
الجصاص، أبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص.
(٥٦) أحكام القرآن – ن دار الكتاب العربى بيروت.
الجمل، الشيخ سليمان الجمل.
(٥٧) الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية – ن مصطفي البابى الحلبى.
ابن الجوزى، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزى المتوفي سنة ٥٩٧هـ –١٢٠١م.
(٥٨) زاد المسير في علم التفسير – ن المكتب الإسلامى – بيروت سنة ١٩٦٤م.
(٥٩) سيرة عمر بن الخطاب – دار الرائد العربى – بيروت – ط ثانية ١٩٨٥م.
(٦٠) صفة الصفوة – تحقيق محمود فاخورى – تخريج د.محمد قلعجى – ن دار المعرفة بيروت – ط ثالثة ١٩٨٥م.
(٦١) نواسخ القرآن – تحقيق محمد المليارى – ن المجلس العلمى – ط أولى ١٩٨٤م.
الجوينى، إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله المتوفي ٤٧٨هـ.
(٦٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد – تحقيق د. محمد يوسف موسى – ن السعادة سنة١٩٥٠م.
(٦٣) غياث الأمم في التياث الظلم – تحقيق د. مصطفي حلمى – د. فؤاد عبد المنعم ن دار الدعوة بالاسكندرية – ط أولى سنة ١٤٠٠هـ.

أبو جيب، سعدى أبو جيب.

(٦٤) دراسة في منهاج الإسلامى السياسى.

(٦٥) موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامى ، ن دار أحياء التراث الإسلامى – قطر سنة ١٩٨٥م.

الجيلانى، الشيخ عبد القادر الجيلانى المتوفي ٥٦١هـ.

(٦٦) الغنية لطالبى طريق الحق – طبع محمد على صبيح.

الحاكم، الحافظ أبى عبد الله الحاكم النيسابورى المتوفي ٤٠٥هـ.

(٦٧) المستدرك على الصحيحين – ن دار المعرفة – بيروت.

ابن حجر. أحمد بن على بن حجر العسقلانى المتوفي ٨٥٢هـ.

(٦٨) الإصابة في تمييز الصحابة– ن دار العلوم الحديثة ط أولى ١٣٢٨هـ.

(٦٩) تقريب التهذيب – تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف – ن دار المعرفة بيروت.

(٧٠) تلخيص الخبير في تخريج أحاديث الرافعى الكبير - تعليق السيد عبد الله هاشم اليمانى – المدينة المنورة سنة ١٩٦٤م.

(٧١) تهذيب التهذيب – ن دار صادر – بيروت.

(٧٢) فتح البارى بشرح صحيح البخارى – ن السلفية – ثالثة سنة ١٤٠٧هـ.

(٧٣) لسان الميزان – ن مؤسسة الأعلى – بيروت.

(٧٤) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر – ن مكتبة التراث الإسلامى.

ابن حجر، أحمد بن محمد بن على بن حجر الهيثمى المكى المتوفي ٩٧٤.

(٧٥) الزواجر عن اقتراف الكبائر – ن دار الشعب ١٩٨٠م.

(٧٦) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة – ن مكتبة القاهرة.

ابن حزم، أبو محمد على بن سعيد بن حزم المتوفي ٤٥٦هـ.

(٧٧) الإحكام في أصول الأحكام – تحقيق محمد أحمد عبد العزيز – ن مكتبة عاطف ط أولى ١٩٧٨م.

(٧٨) جوامع السيرة – ن مكتبة التراث الإسلامى ط أولى.

(٧٩) الفتوحات الإسلامية – ن مكتبة التراث الإسلامى.

(٨٠) الفصل في الملل والاهواء والنحل – ن مكتبة السلام العالمية.

(٨١) المحلى على المجلى – تحقيق أحمد شاكر – ن دار التراث.

(٨٢) مراتب الإجماع – ن دار زاهد القدس – ط ثالثة.

حسن على حسن.

(٨٣) محاضرات في تاريخ العرب قبل الإسلام – ن مكتبة الشباب ١٩٨٦م.

حلمى، د. محمود حلمى.

(٨٤) نظام الحكم في الإسلام مقارنا بالنظم المعاصرة – خامسة ١٩٨٠م.

الحلي، ابن المطهر الحلي.
(٨٥) منهاج الكرامة في معرفة الإمامة – منشور مع منهاج السنة النبوية لابن تيمية.
ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل المتوفي ٢٤١هـ.
(٨٦) المسند – وبهامشه كنز العمال – ن المكتب الإسلامى ط خامسة ١٩٨٥م.
ابن حنبل، عبد الله بن أحمد بن حنبل.
(٨٧) كتاب السنة – تحقيق د. محمد سعيد القحطانى – ن دار ابن القيم – ط أولى ١٩٨٦م.
خالد محمد خالد.
(٨٨) الدولة في الإسلام – ن دار ثابت – ط أولى ١٩٨١م.
ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمي النيسابورى المتوفي ٣١١هـ.
(٨٩) التوحيد واثبات صفات الرب – ن دار الكتب السلفية – ط ثانية ١٤٠٣هـ.
(٩٠) صحيح ابن خزيمة – تحقيق د. محمد مصطفي الأعظمى – ن شركة الطباعة العربية السعودية – ط ثانية ١٩٨١م.
الخطابى، أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابى البستى المتوفي ٣٨٨هـ.
(٩١) معالم السنن – ن المكتبة العلمية – بيروت – ط ثانية ١٩٨١م.
الخطيب، د. زكريا عبد المنعم ابراهيم الخطيب.
(٩٢) نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة – مطبعة السعادة ١٩٨٥م.
خلاف، الشيخ عبد الوهاب خلاف.
(٩٣) علم أصول الفقه – ن دار القلم – ط ثامنة
(٩٤) مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه – ن دار الكتاب العربى ١٩٥٥م.
ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون.
(٩٥) مقدمة ابن خلدون – ن دار القلم – بيروت – ط خامسة ١٩٨٤م.
خلف الله، محمد خلف الله أحمد.
(٩٦) حقوق الإنسان في الإسلام – بحث مقدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١ سنة م.
خليــل.
(٩٧) مختصر خليل – شرح الخرشى – ن دار صادر – بيروت.
الـــدارمـــى.
(٩٨) سنن الدارمى – ن دار أحياء السنة النبوية.
الدامغـانـي.
(٩٩) قاموس القرآن – اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم – ن دار العلم للملايين.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستانى المتوفي ٢٧٥ هـ.

(١٠٠) سنن أبى داود – ن دار الحديث – القاهرة ١٩٨٨م.

دبوس، د. صلاح الدين دبوس.

(١٠١) الخليفة توليته وعزله – ن مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية.

الدردير، أبو البركات أحمد الدردير.

(١٠٢) الشرح الكبير، ومعه حاشية الدسوقى – ن دار احياء الكتب العربية .

الدسوقى، شمس الدين محمد عرفة الدسوقى.

(١٠٣) حاشية الدسوقى على الشرح الكبير – دار احياء الكتب العربية – عيسى البابى الحلبى.

الدميجى، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجى.

(١٠٤) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة – دار طيبة – ط أولى ١٩٨٧م.

الدهلوي، أحمد شاه ولى الله بن عبد الرحيم الدهلوى.

(١٠٥) حجة الله البالغة – ن دار التراث.

الدوسري، عبد الرحمن بن محمد الدوسرى.

(١٠٦) صفوة الآثار والمفاهيم من تفسير القرآن العظيم – ن مكتبة الأرقم الكويت – ط أولى١٩٨١م.

الذهبى، أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبى المتوفي ٧٤٨هـ.

(١٠٧) تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام – تحقيق حسام الدين القدسى ج٣ خلافة الصديق– خلافة على – مجاز من جامعة دمشق ١٩٢٧م.

(١٠٨) تذكرة الحفاظ – ن دار احياء التراث العربى ١٣٧٤هـ.

(١٠٩) ترجمة الإمام أحمد – من تاريخ الإسلام – ن دار الوعى – حلب.

(١١٠) سير أعلام النبلاء – تحقيق شعيب الأرناؤط – ن مؤسسة الرسالة ط ثانية ١٤٠٢هـ.

(١١١) المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال.

– مختصر منهاج السنة النبوية لابن تيمية – تحقيق محب الدين الخطيب.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفي ٦٠٦هـ.

(١١٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – ن مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٨م.

(١١٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين – ن مكتبة الكليات الأزهرية.

(١١٤) معالم أصول الدين – ن مكتبة الكليات الأزهرية.

(١١٥) مفاتحى الغيب – التفسير الكبير – ن مؤسسة المطبعة الإسلامية بالقاهرة.

أبو راس، د. محمد الشافعى أبو راس.

(١١٦) القضاء الادارى – مذكرات على الآلة الكاتبة ١٩٧٨م.

الراغب، حسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهانى المتوفي ٥٠٢ هـ.

(١١٧) المفردات في غريب القرآن – ن دار المعرفة – بيروت – نسخة أخرى – ن مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلى المتوفي ٧٩٥هـ.

(١١٨) جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم تحقيق د. محمد الأحمدى أبو النور – كتاب الإمام ١٩٨٦م.

الرملى، أبو العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملى المتوفي ١٠٠٤ هـ.

(١١٩) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج – تحقيق محمود الطناحى دار الفكر ١٣٩٩هـ طبعة ثانية.

الريس، د. محمد ضياء الدين الريس.

(١٢٠) الإسلام والخلافة في العصر الحديث – ط أولى – ن العصر الحديث بيروت ١٣٩٣هـ.

(١٢١) النظريات السياسية الإسلامية – ن دار المعارف. وأخرى ن دار التراث – ط سابعة ١٩٧٩م.

أبو زهرة. الشيخ محمد أبو زهرة.

(١٢٢) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهية ن دار الفكر العربى.

(١٢٣) نظرية الحرب في الإسلام – ن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦١م.

(١٢٤) الوحدة الإسلامية – بحث مقدم للمؤتمر السادس بمجمع البحوث ١٩٧١م.

(١٢٥) الوحدة الإسلامية – ن دار الفكر العربى ١٩٧٦م.

زيدان، د. عبد الكريم زيدان.

(١٢٦) أصول الدعوة – ن دار الأمام – ط ثالثة ١٩٧٦م.

(١٢٧) مجموعة بحوث فقهية – ن مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٦م.

الزيلعى، جمال الدين عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعى المتوفي ٧٦٢هـ.

(١٢٨) نصب الرأية لأحاديث الهداية – ومعه بغية الألمعى في تخريج الزيلعى للكوثرى – ن دار الحديث.

ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدى المتوفي ٢٣٠هـ.

(١٢٩) الطبقات الكبرى – ن دار التحرير ١٩٦٨م.

السفيانى، عابدين محمد السفيانى.

(١٣٠) دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما – رسالة ماجستير مقدمه لكلية الشريعة – جامعة الملك عبد العزيز – ١٤٠٠هـ.

أبو سن، د. أحمد إبراهيم أبو سن.

(١٣١) الإدارة في الإسلام – ط ثالثة ١٩٨٤م – ن مكتبة وهبة.

السنهوري، د. عبد الرزاق أحمد السنهورى.

(١٣٢) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية – مترجم عن الفرنسية ن الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩م.

السيوطى، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطى المتوفي ٩١١هـ.

(١٣٣) الإتقان في علوم القرآن – ن الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م.

(١٣٤) تدريب الراوى في شرح تقريب النواوى – تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف – ن المكتبة العلمية بالمدينة المنورة – ط ثانية ١٩٧٢م.

(١٣٥) الجامع الصغير من حديث البشير النذير – ط أولى – ن المكتبة التجارية ١٣٥٢هـ.

(١٣٦) جمع الجوامع – الجامع الكبير – ن مجمع البحوث الإسلامية ط أولى – مسلسل.

(١٣٧) تاريخ الخلفاء – ن المكتبة التجارية الكبرى – ط رابعة ١٩٦٩م.

الشاطبى، إبراهيم بن موسى اللخمى الغرناطى المالكى المتوفي ٧٩٠هـ.

(١٣٨) الاعتصام – ن المكتبة التجارية الكبرى.

(١٣٩) الموافقات في أصول الشريعة – ن المكتبة التجارية الكبرى.

الشاعر، د. رمزى طه الشاعر.

(١٤٠) تدرج البطلان في القرارات الإدارية – ط ثانية ١٩٨٤م – جامعة عين شمس.

(١٤١) قضاء التعويض ١٩٨٤م – مطبعة جامعة عين شمس.

(١٤٢) النظرية العامة للقانون الدستورى – ن دار النهضة العربية – ط ثالثة ١٩٨٣م.

الشافعى، الإمام محمد بن أدريس الشافعى المتوفي ٢٠٤هـ.

(١٤٣) الأم – ن دار الشعب ١٩٦٨م.

(١٤٤) جماع العلم – تعليق وتحقيق أحمد شاكر – ن مكتبة ابن تيمية.

(١٤٥) الرسالة – تحقيق أحمد شاكر – ن مكتبة دار التراث – ط ثانية ١٣٩٩هـ.

الشامى، د. أحمد عبد الحميد الشامى.

(١٤٦) في تاريخ العرب والإسلام – ن مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢م.

شلبى، د. أحمد شلبى.

(١٤٧) الاقتصاد في الفكر الإسلامى – ن دار النهضة العربية ١٩٨٧م.

شلتوت، الشيخ محمود شلتوت.

(١٤٨) الإسلام عقيدة وشريعة – ن دار الشروق – ط ثانية عشر ١٩٨٣م.

(١٤٩) من توجيهات الإسلام – الادارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ١٩٥٩م.

الشنقيطى، محمد الأمين الشنقيطى.

(١٥٠) أضواء البيان في أيضاح القرآن – ن على صبح المدنى ١٩٦٧م.

(١٥١) الإقليد – تحقيق الشريف هزاع – ن مكتبة ابن تيمية ١٤٠٦هـ.

الشهرستانى.

(١٥٢) الملل والنحل – بهامش الفصل لابن حزم – ن مكتبة السلام العالمية.

(١٥٣) نهاية الأقدام في علم الكلام - حرره وصححه الفرد جيوم.

الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني المتوفي ١٢٥٠هـ.

(١٥٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - ن دار المعرفة بيروت.

(١٥٥) الدرارى المضيئة شرح الدررالبهية - ن المعرفة - بيروت.

(١٥٦) الرسائل السلفية - ن مكتبة ابن تيمية.

(١٥٧) فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير ن مصطفي البابى الحلبى - ط ثانية - ١٣٨٣هـ.

(١٥٨) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - ن المكتبة التوفيقية.

الشيخ، د. عبد الفتاح حسينى الشيخ.

(١٥٩) الإجماع - مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامى - ط أولى ١٩٧٩م،

الصابونى، محمد على الصابونى.

(١٦٠) روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القـرآن - ن دار عمر بن الخطاب ط ثالثة ١٩٨٠م.

(١٦١) مختصر تفسير ابن كثير - ن دار القرآن بيروت - ط سابعة ١٩٨١م.

الصعيدى، د. حازم عبد المتعال الصعيدى.

(١٦٢) الإسلام والخلافة في العصر الحديث - ط أولى ١٩٨٤ - ن مكتبة الآداب.

الصنعانى، محمد بن اسماعيل الأمير اليمنى الصنعانى المتوفي ١١٨٢هـ.

(١٦٣) سبل السلام شرح بلوغ المرام - ن دار الحديث.

الصواف، محمد محمود الصواف.

(١٦٤) المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام - ن دار الاعتصام - ط ثالثة ١٩٧٩م.

الطبرانى، الحافظ ابو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانى المتوفي ٣٦٠هـ.

(١٦٥) المعجم الكبير - ن مكتبة ابن تيمية - تحقيق حمدى السلفي.

(١٦٦) المعجم الصغير - ن دار الكتب العلمية ١٩٨٣م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى ٣١٠هـ.

(١٦٧) تاريخ الرسل والملوك - ن دار المعارف.

(١٦٨) جامع البيان عن تأويل آى القرآن - تحقيق أحمد شاكر - ن دار المعارف لم تكتمل - وطبعة أخرى كاملة ن مصطفي البابى الحلبى ط ثالثة سنة ١٩٦٨م.

طبلية. د، القطب محمد القطب طبلية.

(١٦٩) الوسيط في النظم الإسلامية - الحلقة الثالثة - الإسلام والدولة - الجزء الأول الخلافة - دراسة مقارنة ومستقبلية - ط أولى ١٩٨٢م.

الطحان، د. محمود الطحان.

(١٧٠) تيسير مصطلح الحديث ١٩٨١م دار التراث العربى.

(١٧١) أصول التخريج ودراسة الأسانيد – ن دار الكتب السلفية.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدى الطحاوى المتوفي ٣٢١هـ.

(١٧٢) متن العقيدة الطحاوية، وشرحه لابن أبي العز الحنفي – ن المكتب الإسلامى – ط ثامنة ١٩٨٤م.

الطماوي. د. سليمان محمد الطماوى.

(١٧٣) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسى الإسلامى – ن دار الفكر العربى – ط رابعة ١٩٧٩م.

(١٧٤) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة – دراسة مقارنة ن دار الفكر العربى – ط ثانية ١٩٧٦م.

(١٧٥) الوجيز في القضاء الإدارى – دراسة مقارنة – ن دار الفكر العربى ١٩٨٥م.

الطنطاوي، على وناجى الطنطاوى.

(١٧٦) أخبار عمر – وأخبار عبد الله بن عمر – ن دار الفكر دمشق – ط أولى ١٩٥٩م.

طه. الشيخ طه عبد الباقى سرور.

(١٧٧) دولة القرآن – ن المكتبة العلمية ١٩٦١م.

الطوسى. النصير الطوسى.

(١٧٨) تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى – مطبوع معه المحصل للرازى.

ابن عابدين، السيد محمد أمين المتوفي ١٢٥٢هـ.

(١٧٩) رد المحتار– حاشية ابن عابدين – المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣٢٧هـ.

(١٨٠) العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية – ط ثانية بالمطبعة الأميرية ببولاق ١٣٠٠هـ.

ابن أبى عاصم، أبو بكر عمرو بن أبى عاصم الضحاك الشيبانى المتوفي ٢٨٧هـ.

(١٨١) كتاب السنة – ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة للألبانى – ن المكتب الإسلامى ط أولى ١٩٨٠م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن محمد بن عبد البر الأندلسى المتوفي ٤٦٣هـ.

(١٨٢) التمهيد لما في الموطأ من المعانى والأسانيد – تحقيق مصطفى العلوى ومحمد البركى – ن وزارة الأوقاف – السعودية – ط ثانية ١٩٨٢م.

(١٨٣) جامع بيان العلم وفضله – ن دار الباز – مكة – ١٣٩٨هـ.

عبد الجبار، القاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى المتوفي ٤١٥هـ.

(١٨٤) المغنى في أبواب التوحيد والعدل – تحقيق د. عبد الحليم محمود، وسليمان دنيا – ن الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

عبد الرزاق بن همان بن نافع الصنعانى المتوفي ٢١١هـ.

(١٨٥) المصنف – تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى – ن المجلس العلمى ١٩٨٣م.

أبو عبيد، القاسم بن سلام المتوفي ٢٢٤هـ.

(١٨٦) كتاب الأموال – تحقيق محمد خليل هراس – ن الكليات الأزهرية ١٩٨١م.

(١٨٧) كتاب الإيمان – تحقيق الألباني – مطبعة المدني.

العدوي، إبراهيم أحمد العدوى.

(١٨٨) تاريخ العالم الإسلامي – ن مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦م.

(١٨٩) النظم الإسلامية ن مكتبة الشباب ١٩٨٧م.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي ٥٤٣ هـ.

(١٩٠) أحكام القرآن – تحقيق محمد على البجاوى – ن عيسى البابى الحلبى – ط ثالثة ١٣٩٢هـ.

(١٩١) العواصم من القواصم – تحقيق محب الدين الخطيب – ن دار المعرفة – بيروت.

ابن ابى العز، الحنفي المتوفي ٧٩٢هـ.

(١٩٢) شرح العقيدة الطحاوية – ن المكتب الإسلامية ط ثامنة ١٩٨٤م.

عزيز، د. عبد الغفار عزيز.

(١٩٣) الدعوة الإسلامية بين التنظيم الحكومى والتشريع الدينى.

(١٩٤) السراج المنير شرح الجامع الصغير للسيوطى – ط أولى ١٣٠٤هـ.

العطار، د. فؤاد العطار.

(١٩٥) النظم السياسية والقانون الدستورى – ن دار النهضة العربية ١٩٧٤م.

العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادى.

(١٩٦) عون المعبود شرح سنن أبى داود – مع شرح ابن القيم – تحقيق عبد الرحمن عثمان ن مؤسسة قرطبة – والمكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

العقاد، عباس محمود العقاد.

(١٩٧) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه – ن دار القلم – ط ثانية ١٩٦٢م.

(١٩٨) الديمقراطية في الإسلام – ن دار المعارف – ط سادسة.

عمارة، د. محمد عمارة.

(١٩٩) الإسلام وحقوق الإنسان – سلسلة عالم المعرفة ١٩٨٥م.

(٢٠٠) المعتزلة وأصول الحكم – سلسلة كتاب الهلال ١٩٨٤م.

العمري، د. اكرم ضياء العمرى.

(٢٠١) المجتمع المدنى في عهد النبوة – ن المجلس العلمى – السعودية .

العمري، د. بكر العمرى.

(٢٠٢) دراسة الحكومات المقارنة بالاشتراك مع د. ابراهيم درويش – الهيئة المصرية العامة للكتاب.

العوا، د. محمد سليم العوا.
(٢٠٣) في النظام السياسى للدولة الإسلامية – ن المكتب المصرى الحديث ط ثالثة ١٩٧٩م.
عودة، عبد القادر عودة.
(٢٠٤) الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه – ن الرئاسة العامة لادارات البحوث العلمية – الرياض ١٤٠٤هـ.
(٢٠٥) الإسلام وأوضاعنا السياسية – ن المختار الإسلامى.
(٢٠٦) الإسلام وأوضاعنا القانونية – ن الاتحاد الإسلامى للمنظمات الطلابية.
(٢٠٧) التشريع الجنائى الإسلامى – ن مؤسسة الرسالة – ط رابعة ١٩٨٣م.
الغزالى، الشيخ محمد الغزالى
(٢٠٨) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وأعلان الأمم المتحدة.
(٢٠٩) فقه السيرة – تخريج الألبانى – ن دار الكتب الحديثة – ط سابعة ١٩٧٦م.
علام محمد نيازى.
(٢١٠) حقوق الإنسان في الإسلام – بحث مقدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١م.
غنام، د. طلعت غنام.
(٢١١) قضايا عقيدية – ن مطبعة الفجر الجديد – ط أولى ١٩٨٢م.
فتحى عبد الكريم.
(٢١٢) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامى – دراسة مقارنة ن مكتبة وهبة – ط ثانية ١٩٨٤م.
القاسمى، محمد جمال الدين القاسمى.
(٢١٣) محاسن التأويل – تصحيح وتخريج وترقيم محمد فؤاد عبد الباقى ن دار احياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى – ط أولى ١٩٥٧م.
القحطانى، محمد بن سعيد بن سالم القحطانى.
(٢١٤) الولاء والبراء في الإسلام – رسالة ماجستير مقدمة لجامعة أم القرى بمكة المكرمة – ن دار طيبة – ط ثانية ١٤٠٧هـ.
ابن قدامة، نجم الدين أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المتوفي ٦٨٩هـ.
(٢١٥) مختصر منهاج القاصدين – ن دار التراث العربى ط أولى ١٩٨٢م.
ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المتوفي ٦٢٠هـ.
(٢١٦) المغنى شرح مختصر الخرقى – مكتبة الكليات الأزهرية، نسخة أخرى مع الشرح الكبير – ن دار الكتاب العربى.
ابن قدامة، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المتوفي ٦٨٢هـ.
(٢١٧) الشرح الكبير على متن المقنع – بهامش المغنى – ن دار الكتاب العربى.
القرضاوي، د. يوسف القرضاوى.
(٢١٨) الخصائص العامة للإسلام – ن مكتبة وهبة – ط ثانية ١٩٨١م.

(٢١٩) غير المسلمين في المجتمع الإسلامى – ن مكتبة وهبة – ط أولى ١٩٧٧م.

القرطبى، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبى بكر الأنصارى القرطبى ٦٧١هـ.

(٢٢٠) الجامع لأحكام القرآن – ن دار الشعب.

ونسخة أخرى – ن دار احياء التراث العربى بيروت ١٩٨٥م.

قطب، سيد قطب.

(٢٢١) خصائص التصور الإسلامى ومقوماته – ن دار الشروق .

(٢٢٢) في ظلال القرآن – ن دار الشروق – ط ثانية ١٩٧٥م.

القلقشندى أحمد بن القلقشندى المتوفي ٨٢٠هـ.

(٢٢٣) مآثر الإنافة في معالم الخلافة – ن عالم الكتب بيروت – ط ثانية ١٣٨٠هـ.

ابن القيم – شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أبى بكر الزرعى الدمشقى ٧٥١هـ.

(٢٢٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين – ن مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢٢٥) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان – ن مؤسسة جمال ١٩٦١م.

(٢٢٦) التفسير القيم – جمع محمد أويس الندوى – تحقيق محمد حامد الفقى ن مكتبة السنة المحمدية.

(٢٢٧) زاد المعاد في هدى خير العباد – ن مؤسسة الرسالة – ط خامسة عشر ١٩٨٧م.

(٢٢٨) الصواعق المرسلة عى الجهمية والمعطلة – اختصره محمد بن الموصلى ن زكريا على يوسف – ط ثانية ١٤٠٠هـ.

الكاسانى، علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى الحنفي ٥٨٧هـ.

(٢٢٩) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع – ن دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ط ثانية.

الكتانى، أبو عبد الله محمد جعفر الكتانى.

(٢٣٠) نظم المتناثر من الحديث المتواتر – ن دار الكتب السلفية ط ثانية.

ابن كثير، عماد الدين أبى الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى ٧٧٤هـ.

(٢٣١) البداية والنهاية – ن دار الفكر العربى – ط أولى ١٩٣٢م.

(٢٣٢) تفسير القرآن العظيم – ن دار الحديث – ط أولى ١٩٨٨م.

كمال صلاح رحيم.

(٢٣٣) السلطة بين الفكرين الإسلامى والماركسى – ن دار النهضة العربية ١٩٨٧م.

ليلة، د. محمد كامل ليلة.

(٢٣٤) النظم السياسية – ن دار الفكر ١٩٦٣م.

(٢٣٥) النظم السياسية – الدولة والحكومة – ن دار الفكر ١٩٦٧م.

بن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى المتوفي ٢٧٥ هـ.

(٢٣٦) سنن أبن ماجه – تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقى – ن عيسى البابى الحلبى.

مالك بن أنس المتوفي ١٧٩ هـ.

(٢٣٧) الموطأ – ترقيم وتخريج محمد فؤاد عبد الباقى – كتاب الشعب.

ماهر عبد الهادي.

(٢٣٨) السلطة السياسية في نظرية الدولة – دار غريب ١٩٨٠م.

الماوردي، على بن محمد حبيب البصرى الماوردى المتوفي ٤٥٠هـ.

(٢٣٨) الأحكام السلطانية والولايات الدينية – ن دار الفكر – ط أولى ١٩٨٣م.

(٢٤٠) أدب الدنيا والدين – تحقيق عبد الله أبو زينة – ن دار الشعب ١٩٧٩م.

المباركفورى، صفي الرحمن المباركفورى.

(٢٤١) الأحزاب السياسية في الإسلام – ن دار الصحوة – ط أولى ١٩٨٧م.

(٢٤٢) الرحيق المختوم – البحث الفائز بالجائزة الأولى لمسابقة السيرة النبوية التى نظمتها رابطة العالم الإسلامى – ن دار الريان للتراث – ط سادسة ١٩٨٨م.

متولى، د. عبد الحميد متولى.

(٢٤٣) أزمة الفكر السياسى الإسلامى في العصر الحديث – ن المكتب المصرى الحديث ١٩٧٠م.

(٢٤٤) الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية ن منشأة المعارف بالأسكندرية ١٩٧٦م.

(٢٤٥) القانون الدستورى والأنظمة السياسية – ن دار المعارف ١٩٦٦م.

(٢٤٦) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ن منشأة المعارف بالاسكندرية – ط رابعة ١٩٧٨م.

(٢٤٧) المفصل في القانون الدستورى – دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٥٢م.

أبو المجد، د. أحمد كمال أبو المجد.

(٢٤٨) الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصرى – ن مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠م.

محفوظ، د. عبد المنعم محفوظ.

(٢٤٩) النظم السياسية – ط أوفست – الزقازيق.

المحلى، جلال الدين المحلى.

(٢٥٠) حاشية المحلى على المنهاج – البابى الحلبى.

د. محمد رأفت عثمان.

(٢٥١) رياسة الدولة في الفقه الإسلامى – دار الكتاب الجامعى.

محمد عبد الحميد عيسى.

(٢٥٢) التاريخ الإسلامى – ن وزارة التربية والتعليم ٨٥–٨٦.

محمد عبد المطلب أحمد.

(٢٥٣) النظام الإقتصادى في الإسلام – ن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

محمد عبده
(٢٥٤) شرح نهج البلاغة – ن مؤسسة الأعلى للمطبوعات.
مدثر عبد الرحيم.
(٢٥٥) فكرة حقوق الإنسان – أحد الأبحاث المقدمة للمؤتمر الأول لحقوق الإنسان بالخرطوم – إبريل ١٩٦٨م.
مدكور، د. محمد سلام مدكور.
(٢٥٦) نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء – بحث مقارن – ن دار النهضة العربية – ط ثانية ١٩٨٤م.
المراغي، الشيخ أحمد مصطفي المراغي.
(٢٥٧) تفسير المراغي – ن دار احياء التراث – بيروت ١٣٦٥هـ.
المزي، جمال الدين أبي الحجاج يوسف بن الزكي المزى.
(٢٥٨) تحفة الأشراف لمعرفة الأطراف – ومعه النكت الظرافي لابن حجر صححه عبد الصمد شرف الدين – ن الدار القيمة – بمبايى – الهند.
مسلم، بن الحجاج القشيرى النيسابورى المتوفي ٢٦١هـ.
(٢٥٩) صحيح مسلم – ترقيم محمد فؤاد عبد الباقى – ن احياء الكتب العربية.
المطيعي، محمد بخيت المطيعي.
(٢٦٠) حقيقة الإسلام وأصول الحكم – ن السلفية.
المطيعي، محمد نجيب المطيعي.
(٢٦١) تكملة المجموع للنووى ن مكتبة رشاد – جدة.
المنذري، الحافظ زكى الدين عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى.
(٢٦٢) الترغيب والترهيب – ن المكتب الثقافي ودار الحديث ١٩٨٧م.
منصور على ناصف.
(٢٦٣) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول – ن دار الكتب العلمية – بيروت.
ابن منظور.
(٢٦٤) لسان العرب – ن دار المعارف
المودودي، أبو الأعلى المودودى.
(٢٦٥) تدوين الدستور الإسلامى – ن دار التراث العربى.
(٢٦٦) الحكومة الإسلامية – ن المختار الإسلامى.
(٢٦٧) نظرية الإسلام السياسية.
موسى، د. محمد يوسف موسى.
(٢٦٨) نظام الحكم في الإسلام – ن دار المعارف – ط ثانية ١٩٦٤م.

ميرغني، د. محمد ميرغني.

(٢٦٩) مبادئ القانون الإدارى في دول المغرب العربى – دراسة مقارنة ن دار الحقوق – ط ثانية ١٩٨٤م.

(٢٧٠) الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستورى المغربى ١٩٧٩م.

النادي، د. فؤاد محمد النادى.

(٢٧١) رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة الرسالة التى حصل بها على درجة الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون – جامعة الأزهر ١٩٧٢م.

(٢٧٢) مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون – دار الكتاب الجامعى ١٩٨٠م.

(٢٧٣) الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية – مصور آلة كاتبة ١٩٨٨م.

الندوي، أبو الحسن الندوى.

(٢٧٤) كيف دخل العرب التاريخ – ن المختار الإسلامى ط ثانية ١٩٧٥م.

(٢٧٥) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين – مكتبة الدعوة الإسلامية ط سادسة ١٩٦٥م.

النسائى، أحمد بن على بن شعيب النسائى الحافظ ٣٠٣هـ.

(٢٧٦) سنن النسائى مع شرح السيوطى وحاشية السندى – ن المكتبة العلمية بيروت.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهانى المتوفي ٤٣٠هـ.

(٢٧٧) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء – مطبعة السعادة ط أولى ١٩٧٤م.

النمر، د. عبد المنعم النمر.

(٢٧٨) المساواة بين الإسلام والغرب – سلسلة الثقافة الإسلامية ١٩٦٣م.

النووي، يحى بن شرف بن مرى – محيى الدين أبو زكريا النووى ٦٧٦ هـ.

(٢٧٩) شرح صحيح مسلم – ن دار الشعب.

(٢٨٠) المجموع شرح المهذب – ن مكتبة رشاد – جدة – السعودية.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافرى.

(٢٨١) السيرة النبوية – تحقيق أحمد حجازى السقا – ن دار التراث العربى.

الهونى، فرج محمد الهونى.

(٢٨٢) النظم الإدارية والمالية في الدولة العربية الإسلامية – رسالة ماجستير كلية الآداب – جامعة القاهرة – مطابع الثورة – بنغازى ١٩٧٦م.

الهيثمى، الحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى.

(٢٨٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – ن مؤسسة المعارف بيروت ١٩٨٦م.

(٢٨٤) موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان – تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة – ن دار الكتب العلمية – بيروت.

هيكل، محمد حسين هيكل.

(٢٨٥) الحكومة الإسلامية – ن دار المعارف.

وافي، د. على عبد الواحد وافي.

(٢٨٦) الحرية في الإسلام – ن وزارة التربية والتعليم ١٩٨٢م.

وصفي، د. مصطفي كمال وصفي

(٢٨٧) مصنف النظم الإسلامية – ن مكتبة وهبة.

(٢٨٨) نظام الحكم في الإسلام – ن دار المعارف سلسلة كتابك رقم ١١٣.

(٢٨٩) النظام الدستورى في الإسلام – ن مكتبة وهبة.

د. يحيى اسماعيل.

(٢٩٠) منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم – ن دار الوفاء – ط أولى ١٩٨٦م– رسالة العالمية التى تقدم بها لكلية أصول الدين – جامعة الأزهر.

د. يحيى الجمل.

(٢٩١) الأنظمة السياسية المعاصرة – ن دار الشروق.

يحيى هاشم.

(٢٩٢) نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية – ن مجمع البحوث الإسلامية.

أبو يعلى الموصلى، الحافظ أحمد بن على بن المثنى التميمى.

(٢٩٣) مسند أبى يعلى – تحقيق حسين سليم أسد – ن دار المأمون للتراث – دمشق – ط أولى ١٩٨٥م.

* * *

فهرس تفصيلى للموضوعات

* * *

مطابع الشرق الحديثة بالقاهرة
هاتف ٨٦٢٧٩٢ – ٨٦٤٢٤٠